EDICION DE LAS OBRAS COMPLETAS
DE
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

TOMO III

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

JACOBUS M. RAMIREZ, O. P.

DE HOMINIS BEATITUDINE

IN I-II SUMMAE THEOLOGIAE DIVI THOMAE COMMENTARIA

(QQ. I-V)

★ ★ ★ ★

EDITIO PRAEPARATA A VICTORINO RODRIGUEZ, O. P.

INSTITUTO DE FILOSOFIA "LUIS VIVES"
MADRID, 1972

Nihil obstat: *Fr. Theophilus Urdanoz, O. P.*
Fr. Armandus Bandera, O. P.

Imprimi potest: *Fr. Hyacinthus Hoyos, O. P.*
Provincialis Provinciae Hispaniae.

Imprimatur: *Dr. Constantius Palomo.*
Vicarius Generalis.

Salmanticae, 7 martii 1971.

BP
431
R73
v.3 pt.4

© C. S. I. C.

Depósito Legal: M. 29.980-1971 (VI)
Impreso en España
Printed in Spain

FEEHAN MEMORIAL LIBRARY
ST. MARY OF THE LAKE SEMINARY
MUNDELEIN, ILLINOIS

Sucesores de Rivadeneyra, S. A.—Paseo de Onésimo Redondo, 26.—Madrid-8

B
4568
.R34
1970
v.3
pt.4

INDEX RERUM SYNTHETICUS

LIBER TERTIUS

De essentia metaphysica beatitudinis formalis (Ad Q. III. S. Thomae)

PARS ALTERA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS FORMALIS

QUAESTIO PRIMA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS FORMALIS CONSUMMATAE A FORMALI BEATITUDINE NATURALI

SECTIO PRIMA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE A NATURALI BEATITUDINE INCHOATA VEL IMPERFECTA HUIUS VITAE

Pag.

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO FORMALIS HUMANA NON CONSISTIT IN ACTU INTELLECTUS PRINCIPIORUM 11

CAPUT SECUNDUM

NOSTRA BEATITUDO FORMALIS NON CONSISTIT IN ACTU SCIENTIAE UT A SAPIENTIA CONTRADISTINGUITUR 12

CAPUT TERTIUM

BEATITUDO FORMALIS HUMANA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE VULGARIS ET RUDIMENTARIAE 13

Pág.

CAPUT QUARTUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE RITE EXCULTAE 15

Art. 1.—Sensus quaestionis ac diversae positiones 15
Art. 2.—Quaestiones resolutio 22
§ 1. An beatitudo hominis formalis supernaturalis essentialiter consistat in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum 23
§ 2. An beatitudo formalis naturalis consistat essentialiter in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum .. 29
A. An vera hominis beatitudo formalis naturalis essentialiter consistat, secundum principia verae Philosophiae, in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum 30
B. An, secundum principia sanae Theologiae, vera hominis beatitudo naturalis consistat essentialiter in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum 34
Art. 3.—Enodantur difficultates 49

SECTIO SECUNDA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE A BEATITUDINE NATURALI CONSUMMATA SIVE PERFECTA IN ORDINE NATURAE

CAPUT UNICUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE SUBLIMIORIS, QUALIS HABERI POTEST POST HANC VITAM .. 67

Art. 1.—Diversae philosophorum ac theologorum sententiae 68
Art. 2.—Quaestionis resolutio 93
§ 1. An beatitudo formalis supernaturalis essentialiter consistat in cognitione Dei per viam intuitionis Substantiarum separatarum 94
§ 2. Num beatitudo formalis naturalis essentialiter consistat in cognitione Dei per viam intuitionis Substantiarum separatarum 105
Art. 3.—Difficultates enodantur 113

Pag.

QUAESTIO SECUNDA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE A SUPERNATURALI BEATITUDINE INCHOATA HUIUS VITAE

SECTIO PRIMA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUS SUPERNATURALES PROPRIOS STATUI VIAE

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER FIDEM THEOLOGICAM 125

CAPUT SECUNDUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER PROPHETIAM 131

SECTIO SECUNDA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUS SUPERNATURALES COMMUNES STATUI VIAE ET STATUI TERMINI

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER THEOLOGIAM SACRAM 137

CAPUT SECUNDUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER DONA SPIRITUS SANCTI SPECULATIVA 145

SECTIO TERTIA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA ESSENTIALITER CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUM PROPRIUM STATUI TERMINI

CAPUT PRIMUM

DE NATURA HABITUS BEATIFICI EX PARTE MEDII OBIECTIVI 171
Art. 1.—Diversae haereticorum ac theologorum sententiae 173

Pag.

Art. 2.—Quaestionis resolutio.................................... 188
Art. 3.—Difficultates enodantur.................................. 251

CAPUT SECUNDUM

DE NATURA HABITUS BEATIFICI EX PARTE MEDII SUBIECTIVI SIVE LUMINIS INTELLECTUALIS.................................... 255

Art. 1.—Diversae haereticorum ac theologorum sententiae......... 256
Art. 2.—Quaestionis resolutio.................................... 263
§ 1. De exsistentia luminis gloriae........................ 266
§ 2. De essentia luminis gloriae.......................... 297
§ 3. De officiis seu muneribus luminis gloriae.............. 317
§ 4. Definitio luminis gloriae............................ 337

CAPUT TERTIUM

UNIO BEATIFICA INTELLECTUS CREATI CUM IPSA DIVINA ESSENTIA ANALOGIIS ILLUSTRATUR.. 348

Art. 1.—Illustratur per analogiam naturalem..................... 348
Art. 2.—Illustratur per analogiam supernaturalem................. 354
Art. 3.—Illustratur per analogiam partim naturalem et partim supernaturalem.. 364
§ 1. Analogia inter unionem intelligibilem supernaturalem intellectus creati cum divina essentia prout est in se et unionem intelligibilem naturalem eiusdem intellectus cum suo intelligibili naturali...................... 365
§ 2. Analogia inter unionem beatificam intellectus creati cum divina essentia et unionem vel potius unitatem intellectus divini cum eadem divina essentia 373

CONCLUSIO TOTIUS INVESTIGATIONIS.—Definitio beatitudinis supernaturalis consummatae.. 383

LIBER TERTIUS

DE ESSENTIA METAPHYSICA BEATITUDINIS FORMALIS

(Ad Q. III. S. Thomae)

PARS ALTERA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS FORMALIS

146. Hucusque consideravimus ea in quibus beatitudo supernaturalis consummata convenit cum aliis veris beatitudinibus humanis, scilicet cum beatitudine formali naturali et cum beatitudine supernaturali inchoata huius vitae: omnes enim sunt actus intellectus possibilis attingentis Deum, qui est beatitudo obiectiva, per habitum speculativum.

Consequenter investiganda est ultima eius differentia, qua scilicet supernaturalis beatitudo consummata primo differt a beatitudine formali tum naturali tum supernaturali inchoata et in seipsa primo constituitur.

Et quidem incipiendum est a differentia essentiali qua primo differt a formali beatitudine naturali, eo quod haec maior est et evidentior quam differentia qua distinguitur a beatitudine supernaturali inchoata: maior est enim et evidentior distantia beatitudinis supernaturalis consummatae a beatitudine naturali quam a supernaturali beantitudine inchoata.

Est autem maxime attendendum hac in re huiusmodi essentiales differentias sumendas esse ex parte habitus intellectualis speculativi quo elicitur actus beatificus, non ex parte ipsius potentiae intellectus possibilis quae indivisa et indivisibilis est secundum speciem suam apud omnes homines semperque est qua talis ubique et in omnibus naturalis potentia.

Id quod ex eo etiam patet, quia ultima differentia debet immediate afficere genus proximum ipsumque determinare ac veluti trahere ad speciem atomam quae proprie definitur. Iam vero constat ex hucusque disputatis genus proximum beatitudinis formalis humanae ultimo desumi ex habitu intellectuali speculativo cognoscitivo Dei, utpote qui potentiam ipsam intellectus possibilis aptam reddit et paratam ad actum beatificum exercendum.

QUAESTIO PRIMA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE A FORMALI BEATITUDINE NATURALI

147. Atqui formalis beatitudo naturalis potest esse duplex: alia imperfecta seu vitae praesentis; alia perfecta et consummata in suo ordine naturali, quae esset habenda post hanc vitam si natura sana secundum leges suas sibi sola relinqueretur.

Videnda est ergo essentialis differentia beatitudinis supernaturalis consummatae ab utraque beatitudine naturali.

SECTIO PRIMA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE A NATURALI BEATITUDINE INCHOATA ET IMPERFECTA HUIUS VITAE

148. Huiusmodi beatitudo naturalis inchoata et adhuc imperfecta in suo ordine, essentialiter consistere debet in actu cognoscitivo Dei per habitum intellectualem specula-

tivum qualem habere possumus in vita prassenti, scilicet in statu unionis animae ad corpus corruptibile.

Sunt autem tres habitus speculativi naturales animae coniunctae, nempe habitus intellectus, habitus scientiae et habitus sapientiae quae appellari etiam solet Metaphysica, Philosophia Prima et Naturalis Theologia, quam hodie Theodiceam vocant [1].

Oportet igitur videre cuiusnam ex his habitibus sit prius actus beatificus, ut tandem assignari possit differentia eius a supernaturali beatitudine consummata.

---

[1] Cf. S. Thomas, in *Librum Boetii De Trinitate*, 5, 1 et 4; I-II, 57, 2.

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO FORMALIS HUMANA NON CONSISTIT IN ACTU INTELLECTUS PRINCIPIORUM

149. Per se patet beatitudinem hominis formalem *non posse consistere essentialiter in actu intellectus principiorum*, *tum* quia est cognitio «imperfectissima utpote maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens», dum e contra «felicis operationem oportet esse absque defectu» [1]; *tum* quia «est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium Veritatis» [2], dum ex adverso cognitio beatifica rationem habet finis ultimi totius humanae cognitionis; *tum* etiam quia non est cognitio beatitudinis obiectivae, quae consistit in solo Deo, qui est ipsum Esse per se Subsistens, cum sit sola cognitio entis indeterminati seu transcendentalis in communi; *tum* denique quia haec cognitio habetur ab omnibus hominibus inde ab usu rationis, sive boni sive mali sint, et a damnatis in inferno conservatur, dum e contra beatitudo formalis est propria bonorum tantum, et his non statim advenit inde ab usu rationis naturalis, ut experientia constat.

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 37, circa finem; cap. 38, arg. 1.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 37, loc. cit.

CAPUT SECUNDUM

NOSTRA BEATITUDO FORMALIS NON CONSISTIT IN ACTU SCIENTIAE UT A SAPIENTIA CONTRADISTINGUITUR

150. Similiter etiam patet eam essentialiter *consistere non posse in actu solius scientiae* ut a Sapientia contradistinguitur, quia purae scientiae «sunt de rebus infimis», hoc est, de rebus creatis, «cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia»[1], nominatim ad Deum ipsum, qui solus est *obiectiva beatitudo*. Sunt enim, praeter Sapientiam, duo genera scientiarum speculativarum, nempe Physica, quae est de ente mobili, et Mathematica, quae est de ente quanto: quibus additur Logica, non quasi principalis sed quasi instrumentalis, «quasi quoddam reductum ad eas, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus»[2]. Constat autem Deum, qui est directe et formaliter attingendus operatione beatifica, non esse ens mobile, neque ens quantum, multoque minus ens rationis, de quo est Logica. Nullo ergo modo beatitudo formalis hominis essentialiter consistere potest in operatione solius scientiae speculativae.

Solum ergo remanet videre an essentialiter consistat in operatione Sapientiae circa ipsum Deum.

---

[1] *III Contra Gent.*, ibid.
[2] In *Librum Boetii De Trinitate*, 5 1 ad 1.

CAPUT TERTIUM

BEATITUDO FORMALIS HUMANA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE VULGARIS ET RUDIMENTARIAE

151. Sed hic rursus considerandum est habitum Sapientiae duplicem statum induere posse: *primum*, vulgarem seu rudimentarium, qui communiter habetur a pluribus, neque praesupponit scientiarum studium earumve adquisitionem, sed nullo fere negotio hominibus ratione utentibus advenit; *alium*, scientificum seu excultum vel *in statu Sapientiae*, qui a paucis tantum habetur, utpote necessario praesupponens scientiarum studium et acquisitionem, quibus utitur ad suas demonstrationes stabiliendas.

Consequenter videndum est an beatitudo formalis hominis essentialiter consistat in operatione Sapientiae vulgaris seu rudimentariae, quae est «quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest», an potius in cognitione distincta et scientifica seu demonstrativa, quae est operatio Sapientiae perfectae seu in statu Sapientiae [1].

Atqui *beatitudo formalis nequit essentialiter consistere in operatione Sapientiae popularis seu rudimentaria.*

Primo quidem, quia haec vulgaris et obvia Dei cognitio est plerumque multis erroribus deturpata, ut ex historia religionum apparet; cognitio autem beatifica Dei debet esse omnino vera et absque defectu, sicut et ipsa vera beatitudo [2].

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 38, initio.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 38, arg. 1.

Secundo quia, etiam quando non est erroribus admixta, haec vulgaris cognitio «quasi statim ab initio omnibus inest»: «videntes enim homines res naturales secundum ordinem creatum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus»: at vero non omnes homines statim ab initio sunt beati, neque beatos appellamus eos qui tali cognitione Dei potiuntur [1].

Tertio, quia beatitudo formalis nequit essentialiter consistere in cognitione imperfectissima sui generis, quia potius de ratione beatitudinis formalis est perfectissima cognitio beatitudinis obiectivae: haec autem vulgaris Dei cognitio est imperfectissima, quia nonnisi in communi attingitur Deus sub quadam confusione, non distincte et secundum propria eius, sicut homo naturaliter desiderat beatitudinem in communi absque determinatione proprii obiecti in quo reapse consistat; «neque hoc est simpliciter cognoscere Deum, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens» [2]. In hac ergo cognitione Dei nequit reponi beatitudo formalis hominis.

Superest igitur videre an talis beatitudo consistat in operatione Sapientiae excultae ac perfectae, hoc est, in cognitione scientifica seu demonstrativa Dei quae per Sapientiam habetur. De qua cognitione loquitur S. Thomas in suo articulo sexto.

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 38, paulo post initium, et arg. 2.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 39, arg. 4; I, 2, 1 ad 1.

CAPUT QUARTUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE RITE EXCULTAE

Art. 1.—Sensus quaestionis ac diversae positiones

152. In capite quaestionis, sexto loco, S. Doctor quaesierat: «si beatitudo formalis hominis est operatio intellectus *speculativi*, utrum consistat in *speculatione* scientiarum *speculativarum*». Quam formulationem, ad vitandam cacophoniam ex trina repetitione eiusdem verbi, propio loco mutavit in sequentem: «videtur quod beatitudo hominis consistat in *consideratione* scientiarum *speculativarum*».

Quid autem intelligat S. Thomas in hoc articulo per *scientias speculativas*, non convenit inter expositores. Vázquez, Carafa et Salmanticenses, sequentes Conradum Koellin [1], putant esse *scientias rerum sensibilium seu corporalium*,

---

[1] VAZQUEZ, S. I., in h. l., n.º 49, ed. cit., p. 99 b; CARAFA, Cl. Reg., in h. l., ed. cit., p. 195 b; SALMANTICENSES, C. D., in I-II, 4, 5, ed. cit., t. V, p. 269 a; CONRADUS KOELLIN, O. P., in h. l., ed. cit., p. 39 a: «investigata differentia beatitudinis ex parte *potentiae* cuius est actus, nunc investigatur alia ex parte *obiecti*. Potest autem triplex obiectum considerari circa intellectum speculativum, quorum unum est *corporale, compositum ex materia et forma;* aliud *immateriale et incorporale, compositum ex esse et essentia;* tertium est *omnino simplex, quod est Ipsum Esse per se Subsistens*. Secundum hoc ergo Doctor Sanctus *tria* facit: primo ostendit an beatitudo consistat *circa primum obiectum* [a. 6]; secundo, an circa secundum [a. 7]; tertio, an circa tertium [a. 8]».

per contrapositionem ad scientiam *substantiarum separatarum seu incorporalium*, de qua fieret sermo in articulo sequenti: quasi vellet S. Thomas determinare naturam speculationis beatificae ex parte obiecti. Secundum hoc ergo S. Doctor, per *scientias speculativas*, intelligeret Philosophiam Naturalem tantum cum eius partibus, seclusa Metaphysica, quae est proprie de ente immateriali atque ideo in articulo sequenti tangeretur.

At haec interpretatio, pace tantorum virorum dixerim, falsa est.

Primo quidem, quia *contradicit contextui totius quaestionis praesentis*. Non enim agitur in hac quaestione de obiecto beatitudinis determinando, cum de hoc sufficienter et ex professo actum sit per totam quaestionem praecedentem, sed de una beatitudine formali, hoc est, *de modo* attingendi Deum, qui solus est vera beatitudo obiectiva.

Secundo, quia *contradicit textui totius articuli praesentis*. Nam ipsemet S. Thomas explicat in obiectione prima et secunda quid intelligat per scientias speculativas, scilicet tres virtutes intellectus speculativi, quae sunt scientia, Sapientia et intellectus; praesertim vero *Sapientiam*, ut patet ex textu Metaphysicae quem affert (obi. 2), quae quidem, utpote principalissima, «sub se continet et intellectum et scientiam, ut de *conclusionibus* scientiarum diiudicans et de *principiis* earundem» [1]. Neque his contradicit in responsionibus, quin potius expresse admittit auctoritatem Philosophi ex X Ethicae Nicomacheae (resp. ad 1), ubi Aristoteles ponit beatitudinem formalem in actu Sapientiae seu Metaphysicae (cap. 7), ut ipsemet Thomas recognoscit: «*maxime* in operatione *Sapientiae* invenitur felicitas» [2]; «secundum Philosophum, X Ethic., cap. 7, consistit [beatitudo] in *actu* altissimae *potentiae* quae in nobis est, scilicet *intellectus*, et in *habitu* nobilissimo, scilicet *Sapientia*, et etiam *obiecto* dignissimo quod *Deus* est» [3].

Tertio, quia *contradicit explicationi authenticae quam S.*

[1] I-II, 57, 2 ad 2.
[2] In *X Ethic. Nicom.*, lect. 10, n.° 2.096.
[3] *III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 3, n.° 44.

Thomas affert in locis parallelis. Sunt autem directe loci paralleli tria capitula tertii libri contra Gentiles, scilicet capitulum 39, ubi ostendit quod «felicitas humana non consistit in cognitione *Dei* quae habetur per *demonstrationem*», hoc est, «in cognitione *Dei* qua cognoscitur *per viam demonstrationis in scientiis speculativis*», ut postea exponit [1]; capitulum 41, in quo probat hominem in hac vita non posse intelligere substantias separatas «per studium et inquisitionem *scientiarum speculativarum*» [2]; et capitulum 48, ubi demonstrat quod «ultima hominis felicitas non est in hac vita», cum in hac vita non sit alia cognitio Dei «quam *per scientias speculativas*» [3] seu «*per speculationem scientiarum*» [4]. Quae quidem scientiae speculativae nihil sunt aliud quam «philosophicae disciplinae», de quibus loquitur initio totius Summae theologicae [5], maxime Sapientia seu Metaphysica, ad quam scientiae ordinantur ut ad finem [6].

Oculatius ergo et verius Caietanus dixit quod in hoc loco «in cognitione sensibilium *cointelligitur cognitio Dei et Substantiarum Separatarum per sensibilia*» [7].

153. Ac revera S. Thomas in hoc articulo examinat viam duplicem ponendi hominis beatitudinem in cognitione demonstrativa Dei per scientias speculativas: unam, Aristotelis; aliam, Avempacis.

Via Aristotelis est via *realis* per modum *deductionis* seu conclusionis Primae Causae incausatae seu Actus Puri ex sensibilibus causatis seu compositis quae videmus, eo fere modo quo invenitur apud S. Thomam, licet non ita explicite et cohaerenter [8]. Haec autem via inchoatur in Physica, per

[1] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 1.
[2] Idem docet in *Librum Boetii De Trinitate*, 6, 4.
[3] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 11.
[4] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 4.
[5] I, 1, 1: «utrum sit necessarium, praeter *philosophicas disciplinas*, aliam doctrinam haberi», praesertim obi. 2 eiusque resp.; item, in *I Sent.*, prol., a. 1.
[6] In *Librum Boetii De Trinitate*, q. 5.
[7] CAIETANUS, in I-II, 3, 7, initio.
[8] ARISTOTELES, *Physica*, lib. VII-VIII, ed. cit., II, 332-366; *Metaph.*, lib. I b, cap. 1-2, II, 486-488; cap. 4, nn. 27-28, II, 508, 14-24; lib. XI, cap. 7, 9, 10, II, 605-606; 608-611; S. THOMAS, *I Contra Gent.*, cap. 14; I, 2-3.

scientiam; et terminatur in Metaphysica, per Sapientiam, quae sola capax est ascendendi usque *ad summitatem* eius, ubi Deus est, quasi «*in cacumine* omnium rerum» [1]. Sapientia ergo, praesupponens scientias speculativas eisque utens, elicit operationem formaliter beatificam, quae consistit in cognitione scientifica seu demonstrativa Dei.

Germanam mentem Aristotelis nitide exposuit S. Thomas his verbis: «probat enim in I Ethicorum [cap. 13, n.º 1] quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam; unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret [ut appareat in quo determinate consistit felicitas] [2], quas divisit in virtutes morales et intellectuales Ostendit autem in X [cap. 7] quod ultima felicitas hominis est in speculatione. Unde patet quod non est in actu alicuius virtutis moralis; nec prudentiae nec artis, quaė tamen sunt intellectuales. Relinquitur ergo quod sit operatio secundum Sapientiam, quae est praecipua inter tres residuas intellectuales, quae sunt Sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VI Ethicorum [cap. 7, n.º 3]; unde et in X Ethicorum [cap. 8, n.º 13] Sapientem indicat esse felicem. Sapientia autem, secundum ipsum, est *una de scientiis speculativis, caput aliarum*, ut dicit in VI Ethicorum [cap. 7, n.º 3]; et in principio Metaphysicae [cap. 1, n.º 12] scientiam, quam in illo libro tradere intendit, Sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo *in vita ista* acquirere potest, sit *cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest*» [3].

---

[1] *Prologus S. Thomae in expositionem super Evang. S. Ioannis*, ed. cit., p. 2.

[2] *Quaestio disp. De Anima*, 16.

[3] *III Contra Gent.*, cap. 44, circa finem. Idem habet in *Quaest. disp. De Anima*, 16; et repetit in I, 88, 1: «Philosophus dicit expresse in I Ethicorum quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem. Et enumeratis multis virtutibus, in X concludit quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem Sapientiae, quam posuerat in VI esse *Caput scientiarum speculativarum*. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione Substantiarum Separatarum, *qualis potest haberi per scientias speculativas.*»

Idem tradit luculenter GUILELMUS ALNWICK, O. F. M., hisce verbis:

Ponit autem in plurali *scientias speculativas*, quia «*ad hanc* [felicitatem naturalem] *ordinatur tota cognitio philosophica*, quae ex rationibus creaturarum procedit» [1] et in multos habitus dividitur [2]. «Ad cognitionem, enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, *multa praecognoscere oportet*, cum fere *totius consideratio philosophiae ad Dei cognitionem ordinetur:* propter quod *Metaphysica*, quae *circa divina* versatur, *inter philosophiae partes*, *ultima* remanet addiscenda» [3]; «ipsaque Prima Philosophia *tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad finem ultimum:* unde et *Scientia divina* nominatur» [4]. «Et inde est quod Philosophorum *intentio* ad hoc *principaliter* erat, ut *per omnia*, quae *in rebus* considerabant, *ad cognitionem Primarum Causaraum pervenirent:* unde scientiam de Primis causis *ultimo* ordinabant, *cuius considerationi ultimum tempus vitae suae deputarent*» [5]; «*praecedens tempus*

«hanc tamen beatitudinem, quam homo naturaliter appetit, non posuit Philosophus et Commentator in cognitione Dei intuitiva, nuda et aperta, sed *in cognitione Dei ex scientiis speculativis acquisita*, sicut patet I Ethicorum, ubi dicit felicitatem hominis esse operationem illius secundum virtutem perfectam. Ostendit autem in X eiusdem quod ultima felicitas hominis est in speculatione, et per consequens quod felicitas non est operatio alicuius virtutis moralis, nec etiam operatio prudentiae nec artis, quae tamen sunt virtutes intellectuales; et quia felicitas est operatio speculativa secundum optimam virtutem speculativam, ut dicit in X, optima autem virtus speculativa est Sapientia, quia secundum Philosophum, VI Ethicorum, Sapientia est de habitibus speculativis et Caput omnium habituum speculativorum; igitur relinquitur quod felicitas sit operatio secundum Sapientiam; unde in X Ethicorum iudicat Sapientem felicem esse. Sapientia autem est habitus circa Deum et divina speculativus, ut patet in I et VI Ethicorum. Patet ergo quod *opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas hominis est cognitio de rebus divinis qualem potest acquirere per scientias speculativas et praecipue per habitum speculativum Sapientiae*» (*Quaestiones Disputatae de esse intelligibili et de Quolibet:* De Quolibet, q. V, pp. 339-340, ed. A. Ledoux, Quaracchi, 1937).

[1] *I Sent.*, prol., a. 1.

[2] *I Sent.*, prol., a. 2; I, 1, 3.

[3] *I Contra Gent.*, cap. 4.

[4] *III Contra Gent.*, cap. 25, arg. 6. Cf. in *Librum Boetii De Trinitate*, 6, 1, qla. 3 c in fine.

[5] In *Librum de Causis*, lect. 1, ed. Vivès, t. 26, p. 515 a. Vide etiam in *VI Ethic. Nicom.*, lect. 7, nn. 1.209-1.211.

in aliis scientiis expendentes, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina» [1].

154. *Via Avempacis* potius est *logica* et per modum *abstractionis et divisionis*, quasi *ad inveniendam definitionem seu quidditatem* Primae Substantiae. Ut enim rite observat Munk, Ibn-Badja recedit a via mystica Al-Gazâli in prosequenda felicitate, ei substituens viam scientiarum speculativarum, quam unice efficacem pronuntiat [2], saltem ut dispositionem vel conditionem sine qua non [3].

Quidquid autem sit de modo quo ipse Ibn-Badja suam viam proposuit deque eius relatione cum via Ibn-Sînâ et Ibn-Roschd [4], S. Thomas eam cognovit ex relatione Averrois, ut ipsemet fatetur [5]. En verba Cordubensis: «vidimus de sermone Expositorum peripateticorum in hunc finem esse possibile, scilicet intelligere in postremo res abstractas. Avempace multum loquebatur in hoc, maxime in epistola quam appellavit *Continuationem* Intellectus cum homine, et illud super quod sustentatus est in hac quaestione est hoc: primo enim posuit quod intellecta speculativa sunt facta; deinde posuit quod omne factum habet quidditatem; cntellectus innatus est extrahere illam quidditatem. Ex quibus ioncluditur quod intellectus innatus est extrahere formas intellectorum et quidditates eorum» [6].

---

[1] *III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 3, ed. cit., n.º 44. «Sic enim oportet procedere in divinis, quia *speculationes physicae et mathematicae sunt gradus et manuductiones ad speculationem divinam*, ut dicit Abubacher in *Epistola de Contemplatione*» (UDALRICUS DE ARGENTINA, O. P., *Summa de Bono*, lib. I, tract. II, cap. 5, ed. cit., p. 41, 21-24).

[2] S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*[2], pp. 409-410, Paris, 1927.

[3] Opusculum Ibn-Badja, *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, nuper edidit hispaneque vertit M. Asín Palacios in *Al-Andalus*, VII (1942), pp. 1-47. In eo subobscure traditur via praedicta.

[4] Quantum e excerptis quae refert Munk coniicere licet, via Ibn-Badja parum aut nihil differt a via Ibn-Sinâ et Ibn-Roschd (*op. cit.*, pp. 328-410).

[5] «Sicut Averroes narrat in III de Anima, Avempace nomine, posuit quod...» (I, 88, 2).

[6] AVERROES, in *III de Anima*, comm. 36, Opera, ed. Venetiis, 1560, t. VII, fol. 125 r. Addit Averroes: «et in hoc convenit cum ipso Alfarabius in libro *De Intellectu et Intellecto*». Quo testimonio fretus, S. Thomas in

Quae prae oculis habens S. Thomas, ita in clariorem formam redegit: «possumus enim actione intellectus *extrahere quidditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quae non est sua quidditas*. Est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem *in quantum est quidditas*, cum intellectus proprium obiectum sit *quod quid est*. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis: et, cum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire *via resolutionis* ad cognoscendam *quidditatem non habentem aliquam quidditatem*. Talis autem est *quidditas Substantiae Separatae*. Potest igitur intellectus noster, *per cognitionem horum sensibilium quae ex phantasmatibus accipitur*, pervenire ad intelligendum Substantias Separatas» [1].

Allis verbis: cum proprium obiectum intellectus sit *quod quid est*, manifestum est intellectum humanum posse cognoscere *quidditatem* rerum sensibilium huius mundi adspectabilis. Non autem eam cognoscit secundum quod est *concreta* supposito seu individuo materiali, cum istud individuum non sit sua quidditas, sed *per abstractionem* quidditatis a subiecto sive secundum quod est *abstracta* a suo subiecto. Natus et ergo intellectus noster abstrahere formam a materia et quidditatem rei materialis ab individuo, et sic abstractas intelligere.

Iam vero, sicut potest abstrahere et abstractam intelligere quidditatem rei materialis a suo supposito materiali habente

---

Sententiis hanc viam attribuebat Avempaci et Alfarabio (*IV Sent.*, d. 49, 2, 1); sed in Operibus posterioribus, hoc est, in *III Contra Gent.*, cap. 41; in *Quaest. Disp. De Anima*, 16, et in *Summa Theol.*, I, 88, 2, solum nominat Ibn-Badja. Et merito, ut videtur; nam in opella Alfarabii *De Intellectu et Intellecto*, quam nuper edidit Gilson (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. IV [1930], pp. 115-126), haec via non invenitur.

[1] *III Contra Gent.*, cap. 41, § Avempace namque. Vide etiam *IV Sent.*, d. 49, 2, 1, § Quidam enim dixerunt; *De Verit.*, 18, 5, obi. 6; *Quaestio Disp. De Anima*, 16, § Unde fuit alia opinio; I, 88, 2.

ipsam, ita etiam potest abstrahere et abstractam intelligere quidditatem puram et simplicem non habentem aliam quidditatem; et haec est quidditas Substantiae Separatae.

Sicut autem se habet materia ad formam in substantia corporali seu materiali, ita se habet essentia ad esse in Substantia Separata seu immateriali. Unde sicut humanus intellectus poterat abstrahere et abstractam intelligere formam a materia et quidditatem a supposito materiali, ita etiam potest abstrahere et abstractum intelligere esse ab essentia Substantiae Separatae. Quo posito, ulterius potest abstrahere et abstractum intelligere ipsum Esse purum non habens essentiam a se distinctam; et hoc est ipsa quidditas Substantiae Separatae Primae, quae Deus est. Ergo *per viam abstractionis seu resolutionis* potest homo *ex sensibilibus ascendere usque ad ipsam quidditatem Dei intelligendam:* in qua quidem cognitione essentialiter consistit formalis beatitudo hominis.

Art. 2.—Quaestionis resolutio

155. Ut autem haec quaestio rite solvatur, recolendum est nos posse loqui de duplici beatitudine hominis formali, scilicet de beatitudine supernaturali seu stricte theologica et de beatitudine naturali, «de qua unice philosophi locuti sunt» [1]; nam beatitudinem supernaturalem ne suspicari quidem poterant per solas vires humanae rationis, secundum illud «oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae preparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per spiritum suum» [2].

Quaestio ergo est duplex: *prima*, an beatitudo hominis formalis *supernaturalis* essentialiter consistat in cognitione Dei per scientias speculativas, sive haec cognitio explicetur per viam demonstrationis ut vult Aristoteles, sive per viam abstractionis seu resolutionis ut tenet Ibn-Badja; *secunda*,

[1] *De Verit.*, 14, 2.
[2] *I Cor.*, 2, 9-10.

utrum saltem beatitudo formalis *naturalis* hominis in praedicta Dei cognitione essentialiter consistat.

Quia vero *proprium* est Sacrae Theologiae loqui de beatitudine hominis supernaturali, de qua unice loquuntur Sacrae Litterae, et nonnisi *per extensionem* quandam de beatitudine naturali, ad maiorem manifestationem supernaturalis, ideo prius est resolvenda quaestio de beatitudine supernaturali, ac dein de naturali beatitudine.

§ I

AN BEATITUDO HOMINIS FORMALIS SUPERNATURALIS ESSENTIALITER CONSISTAT IN COGNITIONE DEI PER VIAM SCIENTIARUM SPECULATIVARUM

156. CONCLUSIO EST NEGATIVA: *beatitudo formalis supernaturalis hominis non consistit essentialiter in cognitione Dei quam homo habere potest per scientias speculativas seu philosophicas*

Est propositio *de fide*.

157. *Probatur, primo, ex auctoritate divina.* —α) *Definit Ecclesia* ex una parte beatitudinem hominis supernaturalem essentialiter consistere in visione faciali seu intuitiva ipsius divinae essentiae sicuti est in se, una in natura et trina in personis [1]. Ex alia vero definit hanc visionem Dei suapte natura et essentia excedere omnem humanam scientiam et philosophiam. Conceptis enim verbis docuit Pius IX contra semirrationalismum Frohschammer quod mysteria Incarnationis, Trinitatis et beatitudinis supernaturalis, quae maximum est hominis «cum Deo commercium», «non solum *humanam philosophiam*, verum *etiam angelicam naturalem intelligentiam trascendunt*» [2]. «Et sane, inquit, cum haec dog-

[1] Benedictus XII, *Const. Dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530; Concilium Florentinum, Denz., n.º 693.
[2] Pius IX, *Epistula «Gravissimas inter»*, ad Archiepiscopum Monacensem, die 11 decembris 1862, Denz., n.º 1.673.

mata sint supra naturam, idcirco *naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Numquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si haec isti temere asseverare audeant, sciant se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere»* [1].

Quam doctrinam sollemniter confirmavit Concilium Vaticanum, declarans *finem* hominis *supernaturalem*, hoc est, eius formalem beatitudinem *humanae mentis intelligentiam omnino superare*, «siquidem oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. *I Cor.*, II, 9» [2]. Unde et *anathemate damnat* dicentes «universa fidei dogmata *posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari*» [3].

Quin etiam docet hanc visionem Dei facialem obtineri non posse vel per ipsam Scientiam Theologicam, qualem in hac vita assequi possumus; «divina enim mysteria *suapte natura intellectum creatum sic excedunt ut* etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei *velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino:* per fidem enim ambulamus et non per speciem [*II Cor.*, V, 6-7]» [4]. A fortiori ergo haberi non potest haec visio per scientias speculativas mere naturales seu philosophicas.

Et iam pridem Ecclesia damnavit beguardos et beguinas dicentes quod «anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum» [5].

158. β) Sed et *Sacrae Litterae* hanc veritatem aperte tradunt. *Primo* quidem docentes vitam aeternam consistere in visione faciali Dei sicuti est: «cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam *videbimus eum sicuti est*», *facie ad faciem* [6]. *Deinde* asserentes hominem non posse in hac vita per ra-

[1] PIUS IX, *Epist.* cit., n.º 1.671.
[2] CONC. VATICANUM, Denz., n.º 1.786.
[3] CONC. VATICANUM, Denz., n.º 1.816.
[4] CONC. VATICANUM, Denz., n.º 1.796.
[5] CONC. VIENNENSE, Denz., n.º 475.
[6] *I Ioan.*, 3, 2; *I Cor.*, 13, 12.

tionem suam naturalem videre Deum sicuti est, «qui... lucem inhabitat inaccessibilem; quem nullus hominum vidit, sed nec videri potest» [1]. Nam «Deum nemo vidit unquam; Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit» [2]: siquidem «nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare» [3]. «Quis enim hominum scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui est in ipso? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei» [4]. Unde et dictum est: «oculus non vidit, Deus, *absque te*, quae praeparasti expectantibus te» [5], secundum illud: «et *ego... manifestabo ei meipsum*» [6].

Quantum vero ad scientias speculativas seu philosophicas, etiam eas quae secum ferunt cognitionem Dei per ea quae facta sunt, hoc est, per sensibilia creata, Apostolus expresse docet non sufficere ad aeternam salutem, quae est aeterna beatitudo, consequendam. Plures enim philosophi, his scientiis pollentes, «cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, *sed evanuerunt in cogitationibus suis*», ita ut *digni sint morte:* «dicentes enim se esse sapientes, *stulti facti sunt*» [7].

Quae rursus considerans, vehementer pronuntiat: «perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo» [8]; nam «et si habuero... omnem scientiam... caritatem autem non habuero, nihil sum» [9]: quia «scientia inflat, caritas vero aedificat» [10].

Et in hunc sensum S. Thomas adducit hic, in *sed contra*, verbum Domini apud Ieremiam: «non glorietur sapiens in sapientia sua» [11], hoc est, «*non glorietur*, quasi per hoc credens

[1] *I Tim.*, 6, 16.
[2] IOAN., 1, 18.
[3] MTT., 11, 27.
[4] *I Cor.*, 2, 11.
[5] *Isaias*, 64, 4.
[6] *Ioan.*, 14, 21.
[7] *Rom.*, 1, 21-22, 32.
[8] *I Cor.*, 1, 19.
[9] *I Cor.*, 13, 2.
[10] *I Cor.*, 8, 1.
[11] *Ierem.*, 9, 23.

se liberari, *in sapientia*, quae *praecipua* est inter humana bona animae»[1]. Quod probat quadruplici ratione: *a)* «quia *transitoria*, *Isaiae*, 29, 14: *peribit* sapientia a sapientibus eius, et intellectus prudentium eius *abscondetur; b)* quia *imperfecta*, *Eccle.*, 8, 17: intellexi quod omnium operum Dei *nullam possit homo invenire rationem* eorum quae fiunt sub sole; *c)* quia *nociva*, *I Cor.*, 8, 1: scientia *inflat*, caritas vero aedificat; *d)* quia *laboriosa*, *Eccle.*, 1, 18: in multa Sapientia multa *indignatio*, et qui addit scientiam, addit et *laborem*»[2].

Si ergo Sapientia humana, quae maximum bonum humanae rationis est, non reddit hominem beatum, a fortiori nec aliae scientiae speculativae quae sunt infra Sapientiam.

Ceterum Apostolus totus est in ostendendo hominem non posse beatitudinem suam consequi Sapientia philosophica, quam graeci quaerebant; nec lege Moysi, qua iudaei gloriabantur, sed gratia Dei per Iesum Christum, qui factus est nobis Sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio, secundum illud: «gratia Dei, vita aeterna»[3].

159. *Secundo, probatur ex ratione theologica duplici: prima,* ex ratione beatitudinis supernaturalis *quatenus supernaturalis* quoad substantiam; secunda, ex ratione beatitudinis supernaturalis *quatenus beatitudo* seu *visio facialis divinae essentiae.* Duo enim haec essentialiter includit *beatitudo* formalis *supernaturalis*, scilicet rationem *supernaturalitatis* quoad substantiam et rationem *beatitudinis* perfectissimae seu *visionis facialis Dei sicuti est.*

α) *Argumentum primum* (ex ratione beatitudinis supernaturalis *ut specificative supernaturalis*). Nullus habitus naturalis potest elicere actum intrinsece supernaturalem, quia actus se habet ad habitum operativum ut effectus ad causam, et est de ratione effectus quod non possit excedere causam suam, secundum illud: «nulla res potest agere ultra suam

[1] S. THOMAS, in *Ieremiam*, IX, 23, ed. Vivès, t. 19, p. 104 a.

[2] S. THOMAS, *ibid.*, p. 104 b.

[3] *Rom.*, 6, 23; 7, 25; *I Cor.*, 1, 19-31. Cf. CONC. ARAUSICANUM II, Denz., n.º 194; CONC. TRIDENTINUM, sess. 6, cap. 1-2, Denz., nn. 973-974.

speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu»[1]; et illud: «nullus actus excedit proportionem principii activi»[2]. Atqui scientiae speculativae seu philosophicae sunt habitus essentialiter naturales, naturaliter acquisiti vel acquisibiles per proprios actus intellectus possibilis[3]; dum e contra beatitudo formalis supernaturalis, cum essentialiter consistat in operatione intellectus, est essentialiter operatio supernaturalis, ut patet ex terminis. Ergo impossibile prorsus est habitus naturales scientiarum speculativarum elicere operationem supernaturalem contemplativam Dei, quae est ipsa formalis beatitudo supernaturalis.

Et *contrarium dicere est purus putusque naturalismus pelagianus.* Evidenter enim potest homo per vires suas naturales Deum demonstrative cognoscere, ope scientiarum speculativarum et maxime Metaphysicae; quod aliunde fides ipsa docet[4]. Simul autem docet fides hominem non posse per vires suas naturales salutem aeternam, quae est supernaturalis beatitudo, consequi; nam «*manifestissime credendum est* quod et *latronis illius*, *quem Dominus ad paradisi patriam revocavit* [Luc., 23, 43], et Cornelii Centurionis [Act., 10, 3], et Zachaei qui ipsum Dominum suscipere meruit [Luc., 19, 6], illa tam admirabilis fides *non fuit de natura*, *sed divinae largitatis donum*»[5]: insuper, proprius finis gratiae, quae non est ex viribus naturae, sed ex dono Dei, est gloria seu vita aeterna[6]. Ergo beatitudo supernaturalis non consistit in cognitione demonstrativa Dei quae habetur per scientias speculativas seu philosophicas.

[1] I-II, 112, 1.

[2] I-II, 109, 5.

[3] I-II, 51, 1-3.

[4] «Sancta mater Ecclesia tenet et docet *Deum*, rerum omnium principium et finem, *naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse;* invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur [*Rom.*, 1, 20]» (CONC. VATICANUM, Denz., n.º 1.785).

Item, «*Deum*, rerum omnium principium et finem, *naturali rationis lumine* per ea quae facta sunt, hoc est, *per visibilia creationis opera, tanquam Causam per effectus, certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor*» (PIUS X, *Iusiurandum contra errores modernistarum*, Denz., n.º 2.145).

[5] CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz., n.º 200.

[6] CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., n.º 799.

160. β) *Argumentum secundum* (ex ratione beatitudinis supernaturalis *ut reduplicative est beatitudo, idest visio facialis Dei*). De ratione visionis facialis Dei est ut sit immediatissima in ratione obiecti visi, iuxta illud Benedicti XII: beati «vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, *nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente*, sed divina essentia *immediate* se nude, clare et aperte eis ostendente» [1]. Ex adverso, de ratione cognitionis Dei per scientias speculativas est ut sit cognitio *mediata*, cum sit essentialiter per medium creatum, hoc est, a creatura mundi prius intellecta, ut causa per effectum, ut docent Concilium Vaticanum et Pius X [2]; quo fit, ut sit *dupliciter mediata*, nempe quatenus est *discursiva*, cum sit *per demonstrationem* Causae ex effectibus, et quatenus *est media specie intelligibili creata*, sicut omnis cognitio naturalis Dei quae habetur a creaturis ac praesertim ab homine [3], nam «visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturas» [4]. Nullo ergo modo beatitudo supernaturalis hominis consistere potest in cognitione demonstrativa Dei, qualis haberi potest per scientias speculativas seu philosophicas.

§ II

AN BEATITUDO HOMINIS FORMALIS NATURALIS CONSISTAT ESSENTIALITER IN COGNITIONE DEI PER VIAM SCIENTIARUM SPECULATIVARUM

161. Consequenter videndum est an saltem beatitudo hominis naturalis, de qua tantum «philosophi locuti sunt» [5], consistat in cognitione Dei ope scientiarum speculativarum, ut dixerunt Aristoteles et Ibn-Badja.

---

[1] BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmat.* «*Benedictus Deus*», Denz., n.º 530.
[2] Denz., nn. 1.785, 2.145.
[3] *II Sent.*, d. 4, 1, 1.
[4] I, 94, 1.
[5] *III Sent.*, d. 27, 2, 2, n.º 123.

Hanc tamen quaestionem examinare possumus sub duplici lumine: *primo*, sub lumine *mere naturali* seu philosophico, seposita divina revelatione, quod est iudicium secundum Sapientiam humanam seu inferiorem; *secundo*, sub lumine *supernaturali* divinae revelationis seu stricte theologico, eritque tunc iudicium secundum Sapientiam divinam seu superiorem [1]. Nam lumen superius extenditur etiam propria virtute ad inferiora, at non e converso. Qua de causa Theologia iudicare potest de doctrinis philosophicis secundum propria eius principia seu lumen; at Philosophia non potest iudicare de doctrinis proprie theologicis, quae proprio lumine capere non potest, nemo enim iudicare potest de his quae non capit [2].

Quod quidem iudicium theologicum non solum altius est iudicio philosophico, sed etiam certius et verius *simpliciter*, hoc est, *omnibus modis* vel secundum *totalitatem* rei iudicandae. Cum enim Sacra theologia sit «*maxime Sapientia inter omnes Sapientias humanas*, non quidem in aliquo genere tantum, sed *simpliciter*» et «*Sapientis* sit ordinare et *iudicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur*» [3], iudicium theologicum de hac quaestione est *simpliciter et maxime verum*.

Quia tamen Sacra theologia non potest definitive iudicare de iudicio Philosophiae nisi postquam haec iudicium protulerit secundum propria principia, ideo quaestio praesens examinanda est prius secundum lumen pure naturale seu philosophicum cui proprie submittitur, ac dein secundum altius lumen theologicum.

---

[1] «Est enim *duplex Sapientia*, scilicet *mundana*, quae dicitur *Philosophia*, quae considerat causas *inferiores*, scilicet causas creatas et secundum eas iudicat [vel etiam causas superiores, sed *in medio inferiori luminis naturalis*, *De Malo*, 7, 5 ad 11]; et *divina*, quae dicitur *Theologia*, quae considerat causas *superiores*, idest *divinas*, secundum quas iudicat [et quidem *in medio superiori proportionato luminis supernaturalis divinae revelationis*, *De Malo*, loc. cit.]» (*De Potent.*, 1, 4).
[2] I, 1, 6.
[3] I, 1, 6.

A. *An vera hominis beatitudo formalis naturalis essentialiter consistat, secundum principia verae Philosophiae, in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum.*

162. CONCLUSIO: *Secundum principia sanae Philosophiae, vera hominis beatitudo formalis naturalis essentialiter consistit in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum, non quidem ut explicatur ab Ibn-Badja, sed ut exponitur ab Aristotele.*

163. *Probatur.* Secundum principia sanae Philosophiae, vera hominis beatitudo formalis naturalis essentialiter consistit in cognitione Dei *perfectissima* quae *naturaliter* haberi potest ab homine *in hac vita;* docet enim sana Philosophia beatitudinem hominis *obiectivam* consistere *in solo Deo* ut patet ex dictis supra, ad q. 2, a. 8 [1]; docet insuper beatitudinem hominis *formalem* essentialiter consistere *in adeptione* beatitudinis obiectivae *per actum cognitionis perfectissimum* quem *naturaliter* habere potest, ut supra, nn. 130-133, notatum est. Atqui perfectissima Dei cognitio, quam homo naturaliter habere potest in hac vita, est per viam scientiarum speculativarum. Nom enim Deus est per se notus quoad nos naturali cognitione, cum non sit primum cognitum sicut ens commune, sed est solum naturaliter cognoscibilis per demonstrationem seu discursum ex sensibilibus quasi causa ex effectibus [2]. Haec autem demonstratio potest esse aut vulgaris et adhuc confusa, qualis haberi potest per logicam naturalem, qua statim cognoscimus non dari ordinem sine ordinatore, et in hac evidenter non potest beatitudo consistere, cum sit imperfetissima cognitio Dei [3]; aut *scientifica et distincta*, quae est proprie loquendo *philosophica* et ab habitu Sapientiae seu Metaphysicae elicitur suppositis aliis scientiis speculativis, ut apparet in quinque viis S. Thomae [4], et haec est perfectissima cognitio naturalis Dei quam homo in hac vita habere potest. Ergo, iuxta principia sanae Philosophiae,

[1] Supra, t. II, nn. 340-354.
[2] I, 2, 1-2; 88, 3; *I Contra Gent.*, cap. 10-12.
[3] *III Contra Gent.* cap., 38.
[4] *I Contra Gent.*, cap. 13; I, 2, 3; in *Evangelium Ioan.*, prolog., ed. cit., pp. 1-3.

vera hominis beatitudo formalis naturalis essentialiter consistit in cognitione demonstrativa Dei per viam scientiarum speculativarum.

Haec tamen cognitio vere demonstrativa et realis Dei non salvatur in via Ibn-Badja. Forma enim pura et esse purum, quae obtinet per viam resolutionis seu abstractionis a compositis ex materia et forma et ex subiecto et quidditate, sunt *mere logica et idealia*, sicut notio speciei vel generis quam obtinemus per abstractionem a singularibus et a conditionibus singularium, et ideo non sequitur quod Deus et Substantiae Separatae sint *in re.* Ex hoc ergo quod nomine Dei intelligat esse purum et nomine Substantiae Separatae quidditatem puram et abstracte considerat esse purum et quidditatem puram, non potest concludi quod Deus et Substantiae Separatae sint in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum; sicut ex hoc quod abstrahitur ex singularibus intentio universalitatis et haec abstracte consideratur, non sequitur quod universale sit a parte rei, sed solum in intellectu. Unde patet quod idem defectus latet in via Ibn-Badja qui latet in argumento ontologico ad demonstrandam exsistentiam Dei.

Praeterea, forma pura Substantiarum Separatarum et esse purum Substantiae Primae non sunt eiusdem rationis seu essentiae ac forma et esse abstracta rerum materialium, sed longe diversa. Licet ergo hac via abstractionis concluderetur *realis exsistentia Dei* et Substantiarum Separatarum, nullo tamen modo sequeretur exinde *realis cognitio eorum essentiae vel quidditatis*, ut putabat Ibn-Badja. Unde S. Thomas merito scribit: «quidditas substantiae materialis, quam intellectus abstrahit non est unius rationis cum quidditatibus Separatarum Substantiarum; et ita, per hoc quod intellectus abstrahit quidditates rerum materialium et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem Substantiae Separatae et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata» [1]; sicut ex hoc

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1.

quod cognoscitur ens commune abstractissime sumptum, non sequitur quod cognoscatur Ens per se Subsistens.

Itaque via Ibn-Badja est inefficax prorsus ad realiter et demonstrative cognoscendam tum exsistentiam tum essentiam Dei et Substantiarum Separatarum. Nihil ergo mirum si S. Thomas eam appellaverit *omnino insufficientem* [1], immo et *frivolam* [2].

164. E contra cognitio vere demonstrativa et realis Dei salvatur in via Aristotelis, maxime secundum quod fuit perpolita et in perfectum adducta a S. Thoma, ut patet ex quinque viis quibus Deum esse demonstrative probari potest [3]. Quo in sensu positio Aristotelis vera est et a S. Thoma approbatur [4]. Nam beatitudinem perfectam et supernaturalem alterius vitae Aristoteles non affirmat neque negat [5], sed ignorat, quia «felicitas alterius vitae *omnem investigationem rationis excedit*» [6]. Unde et alibi scribit: «pertinet ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa *gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem:* Unde Apostolus dicit *I Cor.*, II, 9, quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se; et postea subdit: nobis autem revelabit Deus per Spiritum suum, quae quidem revelatio ad fidem pertinet [7].

Cognovit tamen Aristoteles imperfectionem relativam beatitudinis humanae, quia *intelligentia* hominis est diminuta et

1 *Quaestio Disp. De Anima*, 16.
2 *III Contra Gent.*, cap. 41, § si autem diligenter consideretur.
3 *I Contra Gent.*, cap. 13; I, 2, 2-3.
4 *In Matthaeum*, cap. V, ed. cit., p. 71 a, ac praesertim in *X Ethic. Nicom.*, lect. 10-12, nn. 2.080-2.125, ubi absque ulla correctione exponit doctrinam Aristotelis. Unde concludit quod «ille qui vacat speculationi veritatis est maxime felix, quantum homo in hac vita felix esse potest» (lect. 11, n°. 2.110).
5 *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 4 c in fine.
6 In *I Ethic. Nicom.*, lect. 9, n.° 113.
7 *De Malo*, 5, 3.

per modum *rationis*, atque ideo se habet ad divina et separata sicut oculus vespertilonis ad lumen solis [1]. Quapropter Sapientiam eiusque actum contemplativum divinorum non habet per modum possessionis et quasi ad nutum ut Deus ipse, sed potius per modum mutui et emendicati et participati a Deo [2]. Si ergo beatitudo hominis propria comparetur cum beatitudine Dei et Substantiarum Separatarum, apparebit valde imperfecta et quasi participata et diminuta, eo modo quo se habet humana ratio comparata cum intellectu Substantiarum Separatarum et maxime ipsius Dei; cum tamen relative ad cetera quae in homine sunt, sit quid summum et perfectissimum. Propter quod Aristoteles homines beatos hac naturali beatitudine appellat beatos non simpliciter et absolute, sed *ut homines:* μακαρίους δ' ἀνθρώπους [3].

Hanc Philosophi sententiam S. Thomas fecit suam, cum ait: «beatitudo sive felicitas est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum; intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam angeli quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, *Dei contemplatio* est, non solum secundum sanctos sed *etiam secundum philosophos.*

Hanc autem operationem non est possibile in omnibus aequaliter inveniri; unde *beatitudo uniuscuiusque consistit in quantum hanc operationem attingit secundum modum suae perfectionis*, et ideo *diversimode* invenitur in Deo et in Angelo et in homine *secundum eorum naturalia consideratis.*

Ipse enim *Deus seipsum per essentiam suam videt* et non per aliquam sui similitudinem; intellectus autem *angeli* naturali cognitione ipsum videt *per similitudinem* eius acquisitam *in ipso...;* sed intellectus *humanus* non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi *per similitudinem a creaturis receptam*, in quantum *per ea quae facta sunt, invisibilia co-*

1 Aristoteles, *I Metaph.*, cap. 1, n.° 2, ed. cit., II, 486, 12-15.
2 Aristoteles, *I Metaph.*, cap. 2, n.° 10, II, 471, 22-26; *X Ethic. Nicom.*, cap. 8, n.° 8, II, 126, 26-36.
3 Aristoteles, *I Ethic. Nicom.*, cap. 10, n.° 16, II, 11, 38.

gnoscit, ut dicitur *Rom*, I,20» [1]. «Unde felicitas, ad quam homo *per naturalia sua* potest devenire, est *secundum vitam humanam* [hoc est, secundum modum humanum cognoscendi Deum ex sensibilibus creatis, ope scientiarum speculativarum et maxime Sapientiae]; unde *I Ethic.*, cap. 9, n.º 16, dicitur: *beatos* autem *ut homines*» [2], «quasi *non simpliciter* ad felicitatem pertingentes, sed *modo humano*» [3].

Sicut ergo cognitio scientiarum speculativarum particularium est quaedam participatio, per modum inchoationis, cognitionis scientiae speculativae universalis quae est Sapientia vel Metaphysica; ita etiam cognitio Sapientiae humanae est quaedam similitudo participata Sapientiae Dei et Substantiarum Separatarum, ubi plene et perfecte naturaliter invenitur. Qua de causa, naturalis beatitudo «perfectissime invenitur in Substantiis Superioribus; in homine autem *imperfecte et quasi participative; et tamen istud parvum est maius omnibus aliis quae in homine sunt*» [4].

B. *An, secundum principia sanae theologiae, vera hominis beatitudo naturalis consistat essentialiter in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum.*

165. Hac in re duplex est distinctio prae oculis habenda. *Prima, ex parte ipsius beatitudinis naturali* huius vitae. Iuxta theologum enim beatitudo hominis naturalis huius vitae potest esse triplex, secundum triplicem statum naturae humanae: *una*, propria hominis in statu naturae *integrae* seu sanae et vigorosae *per iustitiam pure originalem seu naturalem*, seclusa iustitia gratuita seu gratia sanctificante, eo modo quo iustitia originalis concipiebatur fere communiter a theologis tempore S. Thomae; [5] *alia*, propria hominis in statu naturae *lapsae* seu *vulneratae per peccatum originale*, quod directe opponitur originali iustitiae; *tertia*, propria hominis in statu naturae *purae*, qui est quasi medius inter statum naturae integrae et statum naturae lapsae utpote *exclusive* continens propria et connaturalia naturae humanae, absque *perfectione* superaddita iustitiae originalis et absque *imperfectione* superinducta peccati originalis.

[1] *II Sent.*, d. 4, 1.
[2] *III Sent.*, d. 27, 2, 2.
[3] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 8.
[4] S. Thomas, in *X Ethic. Nicom.*, lect. 11, n.º 2.110.
[5] «Duplex iustitia primo homini poterat convenire: una *originalis*, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima et inferiorum virium sub superiori et superioris sub Deo, et haec quidem iustitia ipsam naturam humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere...; est etiam alia iustitia *gratuita*, quae *actus meritorios* elicit» (S. Thomas, in *II Sent.*, d. 20, 2, 3).

Secunda distinctio est *ex parte modi considerandi* omnes et singulas huiusmodi beatitudines naturales. Possunt namque considerari dupliciter: *uno modo*, absolute vel secundum se, in suo proprio ordine naturali; *alio modo*, relate ad beatitudinem hominis supernaturalem, tum inchoatam huius vitae, tum maxime consummatam futurae vitae.

Denique notandum est hanc quaestionem modo proportionali solvendam esse sicut illam de veritate et perfectione virtutum naturalium in homine non habente caritatem. Cum enim beatitudo formalis hominis essentialiter consistat in operatione habitus boni seu virtutis, ut ex dictis, nn. 120-145, patet, eadem fundamentaliter quaestio est de veritate et perfectione virtutum naturalium eorumque actuum sine caritate et beatitudinis mere naturalis.

Id quod S. Thomas nitide expressit, dicens; «aliud est autem bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. *Philosophus* enim considerat, quasi bonum ultimum, quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quandam. Et ideo, secundum *philosophum*, actus bonus cuius principium virtus dicitur, dicitur absolute in quantum est conveniens potentiae ut perficiens ipsam: unde quemcumque habitum invenit *philosophus* talem actum elicientem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et huiusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiae, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia et fortitudo et aliae virtutes morales.

Sed *theologus* considerat, quasi bonum ultimum, id quod est naturae facultatem excedens, scilicet vitam aeternam... Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad bonum quod

ponit finem, asserens illum actum *tantummodo* esse bonum *complete* qui *de proximo* ad bonum finale ordinatur, idest qui est *meritorius vitae aeternae*, et omnem talem actum dicit actum virtutis; et quicumque habitus elicit actum, ab ipso virtus appellatur» [1].

166. PRIMO ERGO DICENDUM EST QUOD, *si loquamur de beatitudine hominis naturali, sub quocumque statu consideretur, relate ad beatitudinem supernaturalem patriae, quae est vera et simpliciter perfecta hominis beatitudo, nulla beatitudo naturalis est vera et perfecta beatitudo, sed similitudo quaedam participata et diminuta alterius rationis seu ordinis.*

167. *Ratio* est quia beatitudo *supernaturalis consummata*, quae est simpliciter et absolute vera et perfecta hominis beatitudo, non est pro unoquoque homine nisi *una*, ut patet ex dictis supra, nn. 65, 96-99. Ceterae ergo hominis beatitudines ad hanc beatitudinem comparatae, in tantum verae sunt in quantum ei aliquo modo *adaequantur* in eamque vere et realiter ductivae sunt, sive moraliter per modum meriti de condigno, sive physice per modum inchoationis eius. Omnis enim veritas essentialiter consistit in *adaequatione* eorum quae vera dicuntur ad id quod primo et maxime et formaliter verum et perfectum est in suo ordine.

Atqui nulla beatitudo naturalis est adaequata seu proportionata beatitudini supernaturali consummatae, quae est vita aeterna.

Non quidem moraliter seu per modum meriti de condigno talis beatitudinis, quia omnis beatitudo naturalis hominis essentialiter consistit per definitionem, in operatione naturali habitus seu virtutis naturalis. Nulla autem operatio naturalis cuiuscumque naturalis virtutis est meritoria de condigno vitae aeternae, sed sola operatio elicita vel imperata caritatis, cui per se primo convenit meritum quaeque ex Deo est, non ex nobis, secundum illud: «caritas ex Deo est» [2]; et

[1] *De Verit.*, 14, 3. «*Philosophi* non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii et ideo, secundum eos, habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum *theologum*», qui eas considerat «prout sunt principia actus *meritorii*» (*De Verit.*, 14, 6 ad 5; 5 c).

[2] *I Ioan.*, 4, 7.

contrarium dicere est haeresis pelagiana, ab Ecclesia sollemniter damnata [1].

Neque physice seu per modum inchoationis eiusdemmet illius beatitudinis, quia natura non est inchoatio gratiae sicut accidens non est inchoatio substantiae, cum sint alterius omnino ordinis et rationis. Beatitudo autem naturalis, etiam maxime perfecta in suo ordine, se habet ad beatitudinem supernaturalem consummatam sicut natura ad ultimam consummationem gratiae; et magis abea distat quam accidens a substantia: plus enim excedit Deus, secundum quod est in se, naturam cuiuscumque creaturae creatae vel creabilis, quam substantia perfectissima creata infimum seu debilissimum accidens. Nulla ergo beatitudo naturalis, quantumcumque perfecta supponatur, est inchoatio beatitudinis supernaturalis consummatae seu vitae aeternae.

Qua de causa, S. Thomas profunde et vere naturalem hominis beatitudinem comparat beatitudini supernaturali patriae, non sicut imperfectam ad perfectam eiusdem ordinis, sed sicut rem inferioris ordinis ad rem ordinis superioris, nempe sicut sensum ad intellectum, hoc est, sicut prudentiam mere sensitivam quorumdam brutorum animalium ad prudentiam rationalem hominis. Haec enim naturalis beatitudo «non attingit [ipsam essentiam seu rationem formalem vitae aeternae], sed participat quandam particularem beatitudinis [supernaturalis consummatae] similitudinem: sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam similia operibus prudentiae» [2].

Ubi notanda venit emphasis verborum S. Doctoris. Quatuor verba diminuentia cumulavit in primo membro analogiae: *a)* participat, *b)* quamdam, *c)* particularem, *d)* similitudinem beatitudinis; totidemque proportionaliter in se-

[1] CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz., nn. 185, 191, 200; CONC. TRIDENTINUM, nn. 809, 812; I-II, 109, 5.

[2] I-II, 3, 6 c.

cundo: *a)* quidam, *b)* particulares instinctus, *c)* ad quaedam opera, *d)* similia operibus prudentiae.

E contra, beatitudo supernaturalis huius vitae, quae essentialiter consistit in actu contemplationis procedentis ex fide formata caritate et illustrata donis Sapientiae et Intellectus, ut patet ex supra dictis [1], est adaequata seu proportionata beatitudini supernaturali patriae, *tum* in *esse morali seu meritorio*, quia vita contemplativa est maxime meritoria [2]; *tum* etiam in esse *physico* vel potius *psychologico*, quatenus est inchoatio quasi homogenea ipsius vitae aeternae [3].

Ita ergo se habet beatitudo supernaturalis viae ad beatitudinem patriae sicut virtutes infusae formatae ad caritatem; dum e contra beatitudo naturalis quaecumque se habet ad vitam aeternam sicut virtutes naturales informes ad caritatem. Unde sicut caritas est per se vera et perfecta virtus meritoria seu theologice sumpta, dum aliae virtutes infusae formatae sunt quidem verae virtutes meritoriae licet non perfectae, at virtutes naturales informes non sunt verae neque perfectae virtutes utpote nullo modo meritoriae; ita vita aeterna est vera et perfecta beatitudo, dum beatitudo supernaturalis viae est vera quidem licet non perfecta, at beatitudo naturalis huius vitae nec vera nec perfecta est, utpote non adaequata seu proportionata vel commensurata beatitudini patriae, sed solum est quaedam similitudo imperfecta alterius generis et ordinis.

Eadem igitur est ratio apud theologos denegandi beatitudini naturali cuicumque veram et perfectam rationem beatitudinis [*patriae*, quam theologus primo et per se et formaliter considerat], qua denegant virtutibus naturalibus, ex suo genere informibus, veram et perfectam rationem virtutis [hoc est, *caritatis*, quam theologus considerat primo et per se et formaliter].

Et hoc est quod S. Augustinus eloquenter inculcat his verbis: «dicant ergo pagani, *bene vivimus*. Si per ostium non intrant, quid prodest eis unde gloriantur? Ad hoc enim debet unicuique prodesse bene vivere, ut detur illi semper bene vivere; nam cui non datur semper vivere, quid prodest bene vivere? Quia nec bene vivere dicendi sunt qui finem bene vivendi vel caecitate nesciunt vel inflatione contemnunt. Non est autem cuiquam spes vera et certa semper vivendi nisi agnoscat vitam, quod est Christus, et per ianuam intret in ovile.

Quaerunt ergo plerumque tales homines etiam persuadere hominibus ut bene vivant, et christiani non sunt. Per aliam partem volunt ascendere, rapere et occidere; non ut pastor conservare atque salvare. Fuerunt ergo quidam philosophi de virtutibus et vitiis subtilia multa tractantes, dividentes, definientes, ratiocinationes acutissimas concludentes, libros implentes, suam Sapientiam buccis crepantibus ventilantes; qui etiam dicere auderent hominibus: nos sequimini, sectam nostram tenete si vultis beate vivere. Sed non intraverunt per ostium: perdere volebant, mactare et occidere» [1]. Magni passus, sed extra viam [2].

---

[1] Supra, n.° 137.
[2] II-II, 182, 2.
[3] I-II, 69, 2.

168. SECUNDO, DICENDUM EST QUOD, *si loquamur de beatitudine hominis naturali absolute et secundum se, hoc est, in suo proprio ordine naturali, baetitudo propria hominis in statu naturae integrae est vera et absolute perfecta; beatitudo propria hominis in statu naturae lapsae est vera, sed valde imperfecta; beatitudo propria hominis in statu naturae purae est vera et relative tantum perfecta.*

169. *Prima pars* (de beatitudine naturali, quam habuisset homo in statu naturae *integrae)* constat sive *directe*, ex propria ratione huius status, sive *ex analogia* cum beatitudine similis status angelorum.

Directe quidem, quia de ratione huius status naturae est quod homo possit, per proprias vires naturales, acquirere et exercere *omnes* virtutes naturales intellectuales et morales, secundum *omnem* perfectionem eis ex propria *specie* debitam; est enim status naturae perfecte sanae et robustae, cui adaequatur *tota* virtualitas secundum speciem suam. Consequen-

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Tractatus XLV in Ioannem*, nn. 2-3, ML. 35, 1.720.
[2] S. AUGUSTINUS, *Sermo* 141, cap. 4, n.° 4, ML. 38, 777-778.

ter, omnimoda facilitate et perfectione poterat cognoscere *omnem veritatem* de Deo *naturaliter* assequibilem per humanum intellectum; simulque velle et facere *omne bonum naturale seu honestum*, quod est bonum virtutis acquisitae. Atqui beatitudo naturalis hominis est operatio perfecta virtutis acquisitae. Eo ergo ipso quod homo in statu naturae integrae omnimoda facilitate et perfectione posset omnes virtutes intellectuales et morales acquirere et acquisitis uti, eadem facilitate et perfectione posset esse naturaliter beatus.

Itaque naturaliter cognosceret Deum in speculo creaturarum per viam scientiarum speculativarum nullo fere negotio acquisitarum in statu naturaliter perfectissimo, ita ut potius accederet ad contemplationem quam ad speculationem proprie dictam. Esset ergo cognitio Dei, ex una parte magis facilis et obvia quam cognitio vulgaris eius quam modo habere possumus; ex alia vero, multo magis perfecta quam cognitio scientifica philosophorum. Unde S. Thomas docet quod pueri nascituri in illo statu scientias naturales «absque difficultate acquisivissent, inveniendo vel addiscendo», et quidem «multo plenius quam nunc naturaliter habemus» [1]. Eademque facilitate ac perfectione Deum super omnia diligerent naturali dilectione [2].

170. Idem etiam constat *ex analogia* ad naturalem beatitudinem quam angeli habuissent si in solis naturalibus fuissent conditi. Eadem enim est conditio humanae naturae in statu integritatis quae esset angelorum conditio si in naturalibus fuissent conditi. Iam vero in hoc statu habuissent angeli beatitudinem naturalem omnino perfectam in suo genere [3]. Ergo similiter homines, si fuissent conditi et relicti in statu integritatis. Quapropter S. Thomas scribit: «homo in paradiso *beatus* fuit, non illa perfecta beatitudine [supernaturali] in quam trasferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit; habebat tamen *beatam vitam secundum*

[1] I, 101, 1 c et ad 3. Cf. I, 94, 1 c et ad 1; 3; *De Verit.*, 18, 2, pro scientia; I, 95, 3, ac praesertim I-II, 109, 2-4, pro virtutibus.
[2] I-II, 109, 3.
[3] *II Sent.*, d. 4, 1 c et ad 1, una cum I, 62, 1.

quendam modum, ut Augustinus dicit in XI de Genesi ad litteram, cap. 18, *in quantum* habebat *integritatem* et *perfectionem* quandam *naturalem*» [1].

Haec igitur Dei cognitio non esset per medium demonstrationis operose acquisitae *ex* effectibus prius cognitis, sicut modo apud nos est, sed per modum *contemplationis* seut *contuitionis* Dei *in* effectibus sensibilibus et intelligibilibus, quatenus «simul *in* effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum» cognosceret [2].

171. *Secunda pars* (de beatitudine naturali, quam homo de facto habere potest in statu naturae lapsae) patet ex ipsa ratione seu conditione huius status. Ad perfectam beatitudinem naturalem duo cumulative requiruntur: unum, ex parte intellectus *speculativi*, quod est perfecte possidere habitum Sapientiae eoque perfecte uti absque impedimento; quia beatitudo naturalis hominis in hac vita essentialiter consistit in actu Sapientiae non impedito, sed plene expedito [3]; aliud, ex parte *voluntatis*, et consequenter intellectus practici et appetitus sensitivi, quod est perfecta conversio ad Deum naturaliter cognitum per intellectum speculativum ut ad ultimum finem naturalem: quae quidem perfecta conversio essentialiter consistit in hoc quod Deus perfecte diligatur propter se et super omnia, amore scilicet efficaci non solum affective, sed et effective; est enim de ratione ultimi finis quod hoc modo diligatur [4], atque ideo est de ratione beatitudinis formalis seu possessionis effectivae eius quod talis amor comitetur, per modum ultimae dispositionis et proprietatis resultantis, ipsam essentiam beatitudinis, quae formaliter consistit in actu intellectus.

Atqui neutrum homo perfecte habere potest in statu naturae lapsae.

Non quidem perfectum habitum et actum Sapientiae, quantum humanus intellectus capax est secundum *speciem* suam.

[1] I, 94, 1 ad 1.
[2] I, 94, 1 ad 3.
[3] Supra, n.º 131.
[4] I-II, 1, 6. Cf. supra, t. I, nn. 819-870.

Primo, quia in statu naturae lapsae *pauci* homines possunt sibi acquiere habitum Sapientiae et scientiarum speculativarum. «A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, *plurimi impediuntur* tribus de causis: *quidam* siquidem *propter complexionis indispositionem*, ex qua *multi naturaliter* sunt *indispositi* ad sciendum; unde *nullo studio* ad hoc *pertingere possent*, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit: *quidam* vero [licet naturaliter capaces seu dispositi ad Sapientiam acquirendam, tamen de facto] *impediuntur necessitate rei familiaris;* oportet enim esse inter homines *aliquos* qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possunt expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem: *quidam* autem [licet naturaliter capaces et de facto non impediti ratione curae familiaris, nihilominus] *impediuntur pigritia;* ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, *multa praecognoscere, oportet, cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur*, propter quod Metaphysica quae circa divina versatur inter philosophiae partes *ultima* remanet *addiscenda.* Sic ergo *nonnisi cum magno labore studii* ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem *pauci* subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum» [1].

Et tamen ad perfecte acquirendum Sapientiae habitum tria contraria cumulative requiruntur, scilicet naturalis capacitas seu ingenium, et quidem non aliis curis vitae familiaris impeditum sed potius liberum et expeditum ut illi acquirendo applicari possit, ac rursus de facto intense applicetur, ut experientia comperimus.

Secundo, quia *illi pauci*, qui habitum Sapientiae et scientiarum speculativarum de facto acquirere possunt, *nonnisi post longum tempus* illum obtinerent: «*tum* propter huius veritatis *profunditatem*, ad quam capiendam per viam rationis

---

[1] *I Contra Gent.*, cap. 4.

nonnisi *post longum exercitium* intellectus humanus *idoneus* invenitur; *tum* etiam propter *multa* quae praeexiguntur, ut dictum est; *tum* etiam propter hoc quod *tempore iuventutis*, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, *non est apta* ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur VII Physicorum, cap. III, n.º 7» [1]. Unde «*vix in ultima aetate* homo ad perfectum in speculatione scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, *modicum restat humanae vitae*» [2]; et ratione aegritudinum senectutem comitantium vel saltem senii debilitate, impeditur homo ab *usu* Sapientiae tanto labore tantoque tempore acquisitae. Et tamen beatitudo formalis essentialiter consistit in actu, non in solo habitu [3].

Tertio, quia illimet pauci in senectute tantum pervenientes ad possessionem habitus Sapientiae scientiarumque speculativarum, adhuc *imperfectissimam Sapientiam acquisierunt; tum* propter *multam incertitudinem* atque ideo *imperfectionem* in percurrendo *vias* [4] et attingendo *terminum*, «quod demons-

---

[1] *Ibid.*

[2] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 4.

[3] I-II, 3, 2.

[4] «Per has igitur vias—scribit profunde S. Thomas—intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest; sed propter *debilitatem* intellectus nostri, *nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus*. Nam cum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa *exteriora* accidentia versetur quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi, intellectus *vix* per huiusmodi *exteriora* potest ad *interiorem* notitiam pervenire, *etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit.*

«*Multo igitur minus* pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum, quarum *pauca* accidentia capimus sensu; et *adhuc minus* illarum, quarum accidentia *capi non possunt*, etsi per quosdam *deficientes effectus* participentur.

»Sed *et si ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum*, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, *tenuiter* nobis notus esse posset, cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus.

»Si igitur *ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis*, quomodo per eas ad *perfecte* cognoscendum ipsarum viarum *principium* poterimus pervenire, quod *sine proportione excedit vias praedictas?* Etiamsi ipsas vias cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset» (*IV Contra Gent.*, cap. 1, § per has igitur vias).

trat diversitas sententiarum [1] de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt» [2]; *tum* propter *errores multiplices* qui fragmentis veritatis plerumque admixcentur, «quod patet in multis qui *aliqua vera* de Deo per viam demonstrationis cognoverunt qui, suas aestimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, *in errores multiplices* inciderunt» [3], Habitus autem Sapientiae deturpatus erroribus et incertitudinibus debilitatus, firmus et perfectus non est, sed fluctuans et imperfectissimus, etiam intra limites humanae conditionis naturalis.

Quae quidem imperfectio necessariam reddidit, morali necessitate, divinam revelationem supernaturalem veritatum naturaliter cognoscibilium de Deo, «ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, *in praesenti quoque generis humani conditione*» ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint» [4]; nam «*debilis et obscura* reddita est ratio per peccatum originale» [5], etiam circa propria obiecta connaturalia.

Neque perfectum amorem Dei ut finem ultimum seu beatitudinem obiectivam naturalem. Quod patet, *primo* quidem *a fortiori* ex modo dictis. Magis enim vulnerata est voluntas cum intellectu practico et appetitu sensitivo per peccatum originale relate ad bonum honestum prosequendum, quam intellectus speculativus relate ad verum naturale cognoscendum, secundum illud S. Thomae: «magis est natura humana corrupta per peccatum originale quantum ad appetitum boni

[1] Ita esse legendum, contextus postulat. Editio leonina legit: *scientiarum:* sed minus recte; nam diversitas *scientiarum* non generat incertitudinem neque eam demonstrat. Ceterum, locus parallelus aequivalenter habet: *sententias*, «apud multos in dubitatione [= *incertitudine*] remanerent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et *praecipue* cum videant *a diversis*, qui sapientes dicuntur, *diversa doceri*» (*I Contra Gent.*, cap. 4, § tertium inconveniens). «Quia *philosophi* de rebus divinis naturali investigatione perscrutantes, *in multis erraverunt*, et sibi ipsis *contraria senserunt*» (II-II, 2, 4).

[2] *III Contra Gent.*, cap. 39, arg. 4.

[3] *III Contra Gent.*, cap. 39, arg. 3.

[4] Conc. Vaticanum, Denz., n.º 1.786. Cf. I, 1, 1.

[5] *Denz.*, n.º 1.627.

quam quantum ad cognitionem veri» [1]. Et propter hoc magis imperfectae in suo genere sunt virtutes morales naturales hominis lapsi, quam virtutes intellectuales naturales in suo [2]. Consequenter, in statu naturae lapsae, est magis imperfectus amor naturalis Dei ut beatitudinis obiectivae, quam cognitio naturalis Dei ut etiam est obiectiva beatitudo naturalis. Atqui cognitio naturalis Dei, in statu naturae lapsae, est valde imperfecta in suo genere, ratione imperfectionis habitus et actus Sapientiae. Ergo multo magis imperfectus in suo ordine est actus amoris naturalis Dei in statu naturae lapsae, propter maiorem imperfectionem virtutis religionis a qua elici deberet.

Secundo, idem constat *directe seu ostensive*. Amor perfectus naturalis Dei super omnia ut est beatitudo obiectiva naturalis, est amor absolutus et efficax, non conditionatus et inefficax, ut patet ex terminis. Aut ergo efficax *affective* tantum seu actu interiori voluntatis solius, aut insuper *effective* seu actu exteriori executionis aliarum facultatum extra voluntatem. Atqui neuter amor efficax Dei dari potest in statu naturae lapsae, attentis solis viribus naturalibus hominis.

Non amor efficax effective tantum: tum quia iste actus est summus et difficillimus totius legis naturalis, cum respondeat primo et maximo praecepto eius; voluntas autem lapsa et vulnerata non potest velle efficaciter *totum* bonum connaturale, ideoque neque summum et difficillimum [3]; *tum* etiam quia voluntas in statu naturae lapsae et nondum reparatae per gratiam est perfecte aversa a Deo, ut est finis ultimus supernaturalis, atque idcirco nequit simul esse perfecte conversa ad Deum ut finem ultimum naturalem, cum conversio et aversio *contrarie* oponantur; *contrarie* autem opposita nequeunt simul esse in eodem subiecto; *tum* denique quia homo in statu naturae lapsae et nondum reparatae habet de facto bonum creatum seu commutabile ut ultimum finem totalem et adaequatum; quo posito, impossibile est eum simu

[1] I-II, 109, 2 ad 3.

[2] II-II, 23, 7 ad 3.

[3] I-II, 109, 2-3.

habere Deum, qui est bonum increatum et incommutabile, ut finem ultimum totalem et adaequatum, cum voluntas nequeat simul ferri efficaciter in plures fines ultimos totales et adaequatos [1].

Neque amor efficax effective; nam hic amor adhuc difficilior et perfectior est, cum secum trahat observantiam *totius* legis naturalis et non solum primi praecepti. Si ergo homo lapsus et nondum reparatus per gratiam non potest per suas vires naturales *primum* praeceptum legis naturalis servare, quod est de amore efficaci Dei *affective*, multo minus poterit *omnia* legis praecepta perfecte observare ex amore efficaci *effective* Dei [2].

Homo ergo in statu naturae lapsae non potest consequi, per proprias vires naturales sine gratia sanante, beatitudinem naturalem *perfectam* in suo genere; potest tamen imperfectam et aliqualem: *tum* quia potest quasdam veritates de Deo demonstrative cognoscere per scientias speculativas; *tum* etiam quia potest Deum sic cognitum diligere super omnia amore inefficaci quidem, sed vero. Stantibus ergo *vera* cognitione Dei et *vero* eius amore, licet imperfectis et inaequali iure, *vera* beatitudo naturalis, licet valde imperfecta, homini lapso concedenda est. Unde S. Thomas concludit: «non negamus tamen quin *aliqua beatitudinis participatio* in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis *speculativae principaliter*, et *practicae secundario; et de hac felicitate Philosophus in libro Ethicorum determinat*» [3]. Et rationem reddidit fundamentalem, scribens: «beatitudo *imperfecta*, quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, *eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit*», hoc est, eo modo quo Sapientia et Religio, quarum est Deum naturaliter cognoscere et amore prosequi per modum devotionis [4].

---

[1] I-II, 1, 5. Cf. D. ALVAREZ, O. P., *De auxiliis divinae gratiae*, lib. VI, disp. 51, n.º 8, p. 364, Romae, 1.610; supra, t. I, nn. 741-818.
[2] I-II, 109, 4.
[3] *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 4 c in fine.
[4] I-II, 5, 5. Amorem Dei super omnia, ut est principium et finis boni naturalis, esse actum devotionis, ostendetur in tractatu de Gratia, ad I-II, 109, 3 ad 1.

172. *Tertia pars* (de beatitudine naturali, quam habuisset homo si fuisset conditus in statu naturae purae) ostenditur ex eodem principio. Homo enim in statu naturae purae medius consisteret inter hominem in statu naturae integrae et hominem in statu naturae lapsae, quatenus ex una parte non haberet vigorem integritatis superadditum naturae, et ex alia non pateretur languorem seu debilitatem naturae ex peccato originali procedentem, sed solum retineret ea quae sunt de constitutione humanae naturae et proprietates et perfectiones vi naturae debitas. Esset ergo natura *sana, non tamen omnino vigorosa*, quia «mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens, in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur» [1].

Iam vero homo in tali conditione constitutus posset *in primis* Deum cognoscere ex creaturis per veram demonstrationem, et quidem multo facilius et perfectius quam in statu naturae lapsae, quia multo facilius et perfectius posset per proprias vires naturales acquirere habitum Sapientiae aliarumque scientiarum speculativarum eisque uti, utpote qui haberet intellectum multo minus impeditum externis impedimentis quam in statu naturae lapsae.

Aliunde, posset elicere actum efficacem et absolutum amoris Dei super omnia ut est principium et finis naturalis boni seu ut est beatitudo naturalis obiectiva: *tum* quia homo in hoc statu, utpote *sanus*, posset velle et facere *totum* bonum morale naturale, licet non cum tanta facilitate et perfectione sicut in statu naturae integrae, ideoque posset per proprias vires observare *totam* legem naturalem; ergo et *primum praeceptum* eius, quod est de dilectione naturali Dei super omnia, ut est beatitudo obiectiva naturalis; *tum* etiam quia ex una parte, praeceptum de diligendo Deum super omnia ut est Auctor et finis naturae urgeret graviter in illo statu, cum sit praeceptum concomitans ipsam naturam humanam ut rationalis est; ex alia vero, nullum esset impedimentum physicum vel morale illud adimplendi, cum homo in hoc

---

[1] *II Sent.*, d. 31, 1, 2 ad 3.

statu non esset aversus a Deo ut est auctor et finis ordinis supernaturalis, sicut erat in statu naturae lapsae propter peccatum originale: ergo haberet vires naturales expeditas exercendi efficaciter actum illum [1]; *tum* denique quia repetitione huius actus posset naturaliter acquirere habitum virtutis Religionis, ad quam pertinet elicitive talis actus per modum interioris devotionis, atque ideo sat prompte, faciliter et delectabiliter hunc actum amoris eliceret.

Data ergo veritate et perfectione naturali relativa secundum genus suum talium habituum et actuum, concedenda est veritas et perfectio naturalis relativa beatitudinis naturalis in statu naturae purae.

Itaque doctrina Aristotelis, considerata sub lumine Theologiae sacrae in propria linea naturali, exacte verificari potest in statu naturae purae, quia etiam Philosophus exigit amorem Dei super omnia ad beatitudinem naturalem, dum beatum appellat Θεοφιλέστατον [2]; non in statu naturae lapsae, in quo de facto sumus, ubi homo per proprias vires naturae non potest esse perfecte et efficaciter Θεοφιλέστατος, nisi a Deo sanetur per gratiam.

173. FATENDUM EST TAMEN *quod scientiae speculativae, quales in hac vita haberi possunt per abstractionem ex sensibilibus, non plene et absolute perficiunt intellectum possibilem, etiam secundum capacitatem eius naturalem; et ideo non plene et absolute beant hominem, etiam beatitudine naturali, quamvis homo consideretur in statu naturae purae.*

174. *Cuius ratio* est, quia intellectus possibilis, utpote facultas prima animae rationalis, quae non est forma immersa in materia, sed emergens et excedens omnem corporis proportionem [3], habet duas facies seu duas capacitates naturales:

---

1 Ita docent, et merito, plerique thomistarum, etiam illi qui rigidiores haberi solent, ut Didacus Alvarez (*De Auxiliis divinae gratiae*, lib. VI, disp. 47, n.º 4, ed. cit., p. 337; disp. 51, nn. 19-21, pp. 370-371) et Thomas de Lemos (*Panoplia Gratiae*, lib. III, P. II, tract. II, cap. 20, nn. 289-291, tom. III, pp. 70-77, Leodii; 1676). Sed de his uberius in tractatu de Gratia, ad I-II, 109, 2-4.

2 Aristoteles, *X Ethic. Nicom.*, cap. 8, n.º 13, ed. cit., II, 127, 9, 17

3 *Quaestio Disputata De Anima*, 2 ad 12, 13 et 18.

unam, versus inferiora sensibilia, hoc est, ens in sensibilibus, ab eis abstrahendum ope intellectus agentis, et haec respondet animae rationali *prout est anima*, idest *animans seu informans corpus* eique unita est substantialiter ut forma *physica; aliam, versus superiora* et intelligibilia et separata seu incorporalia et divina, et haec respondet animae rationali in quantum est *spiritus*, hoc est, prout transcendit corpus et est a corpore separabilis et independens in essendo ideoque et immortalis [1]. Atqui per scientias speculativas huius vitae, quorum prima principia, in quibus virtualiter tota scientia continetur, sumuntur *ex sensibilibus*, perficitur intellectus possibilis tantum secundum faciem eius *inferiorem* seu *physicam*, non secundum faciem eius *superiorem* et *metaphysicam*, cum tamen beatitudo maxime respondeat capacitati eius superiori, in qua vere et realiter, licet inferiori gradu, com-

---

1 «Quoniam igitur anima est *unita corpori*, ex ipsa unione corporis habet *adspectum ad inferiora*, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, et sic in scientia perficitur; sed cum fuerit a corpore *separata*, habet *adspectum ad superiora tantum*, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium..., licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam in Substantiis superioribus» (*Quaestio disputata De Anima*, 18; cf. etiam ibid., 16-17).

Et alio in loco: «anima nostra *duas* habet *facies:* unam *versus Deum*, secundum *rationem;* aliam *versus carnem*, secundum naturam *sensitivam*, quae tantum *corporalia* comprehendit» (in *Psalm.* 10, n.º 4, ed. Vivès, t. 18, p. 283).

Huius etiam doctrinae de duplici facie animae meminit S. Albertus Magnus dicens: «intellectus autem *duplex* est *facies*, scilicet *ad Intelligentiam Agentem*, a qua Intelligentia ad ipsum fluit illuminatio: et alia facies quae est *ad inferiores potentias*, in quas ab ipso fluit forma per quam efficiuntur persuasibiles et obedibiles. Quia autem inferiores potentiae multae sunt, oportet quod ex parte intellectus efficiatur compositivus et ordinativus et operativus multorum. In duplici ergo facie acceptus intellectus, necesse est quod duos fines habeat, unum scilicet *operationum* et alterum *contemplationum*» (in *I Ethic. Nicom.*, tract. VI. cap. 1, n.º 26, ed. Borgnet t. VII, p. 85 b).

Explicare originem, vicissitudines sensusque diversos huiusce doctrinae de duplici facie animae, apprime utile esset; at supersedemus cum non sit quaestio huius loci propria. Pauca habet J. Rohmer in sua notula *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, apud *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 2 (1927), pp. 73-77.

municat cum Substantiis Separatis et cum ipso Deo, qui sunt propria subiecta beatitudinis. Ergo beatitudo naturalis perfecta et completa in suo ordine, non convenit homini in hac vita mortali secundum modum abstractivum scientiarum speculativarum, sed secundum altiorem modum contemplativum proprium spirituum.

Attamen «sicut *in formis sensibilibus* participatur aliqua similitudo Substantiarum Separatarum [quae sunt *formae purae*, et sicut in *ratione* participatur aliqua similitudo *intellectus*], ita consideratio scientiarum *speculativarum* [quae est participatio quaedam *contemplationis*], est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis» etiam naturalis, per modum dispositionis et inchoationis cuiusdam [1].

Ita ergo se habet beatitudo formalis huius vitae, ope scientiarum *speculativarum*, ad beatitudinem naturalem alterius vitae, quae *in contemplatione intellectuali Dei* consistit; sicut se habet beatitudo supernaturalis huius vitae ad supernaturalem consummatam alterius vitae, hoc est, sicut *contemplatio supernaturalis* huius vitae ad *visionem facialem* alterius vitae [2].

Art. 3.—Enodantur difficultates

175. Tres difficultates movet S. Thomas, in quibus more suo procedit a maiori ad minus. Prima, eaque fortior, sumitur *a priori*, per locum a definitione ad definitum: aliae duae sumuntur *a posteriori*, *ex proprio effectu* beatitudinis formalis et cognitionis Dei per viam scientiarum speculativarum, et quidem hoc ordine, ut prior procedat *ex effectu proprio in genere causae finalis*, quae maxime propria est beatitudinis, utpote essentialiter finis ultimus; posterior vero *ex effectu proprio in genere causae formalis*, quae identice, licet formaliter per posterius et cum dependentia ab alio effectu, convenit eidem beatitudini.

---

[1] I-II, 3, 6 c in fine.
[2] *Quaestio disp. De Anima*, 17 ad 3, una cum I-II, 69, 2.

176. *Prima difficultas (a priori*, per locum a definitione beatitudinis formalis ad definitum scientiarum speculativarum). Beatitudo formalis hominis est cognitio Dei per virtutem intellectualem perfectam. Atqui cognitio Dei per virtutem intellectualem perfectam idem est ac cognitio Dei per scientias speculativas, hoc est, per Sapientiam quae eas eminenter includit. Ergo beatitudo formalis hominis essentialiter est cognitio Dei per Sapientiam, quae est virtus intellectualis perfecta.

177. *Respondetur: Conc. mai. Dist. min.:* cognitio Dei per virtutem intellectualem perfectam idem est ac cognitio Dei per Sapientiam, quae est Philosophia Prima et Caput ceterarum scientiarum speculativarum, cognitio Dei per virtutem intellectualem perfectam *supernaturalem*, quae est perfecta simpliciter et absolute seu omnibus modis, *neg.;* cognitio Dei per virtutem intellectualem perfectam *naturalem* idem est ac cognitio Dei per Philosophiam Primam, *subdist.:* in statu animae separatae, *nego;* in statu animae coniunctae corpori, *iterum subdist.:* in statu naturae purae et lapsae, *conc.;* in statu naturae integrae, *nego*.

Contradist. conclusionem: beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in cognitione Dei per Philosophiam Primam, beatitudo supernaturalis, *nego;* beatitudo naturalis, *subdist.:* in altera vita seu in statu separationis animae a corpore, *nego;* in hac vita seu in statu coniunctionis animae ad corpus iterum *subdist.:* si consideretur homo in statu naturae purae et lapsae, *conc.;* si consideretur homo in statu naturae integrae, *nego*.

Solutio patet ex dictis. Verum quidem est quod beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in cognitione Dei per virtutem intellectualem perfectam. At virtus intellectualis perfecta est multiplicis generis. Alia enim est virtus intellectualis perfecta ordinis naturalis, alia ordinis supernaturalis: et propter hoc, alia est beatitudo formalis naturalis, alia supernaturalis.

Sed in unoquoque ordine virtus intellectualis perfecta suscipit diversos gradus secundum diversos status hominis. Si enim loquamur de virtute intellectuali perfecta *superna-*

turali in statu viae, quae solum habet perfectionem relativam in suo ordine, haec consistit in fide viva illustrata donis Sapientiae et Intellectus, vi cuius humanus intellectus elicit actum contemplationis supernaturalis Dei, in quo essentialiter consistit beatitudo supernaturalis huius vitae; sed virtus intellectualis supernaturalis absolute et omnibus modis perfecta, est in statu termini, «cum venerit quod perfectum est» [1], et consistit in lumine gloriae, quod fidei succedet, eiusque vi intellectus humanus eliciet actum visionis facialis et intuitivae divinae essentiae, in quo essentialiter consistit beatitudo supernaturalis futurae vitae, et haec est vera et perfecta et omnibus modis absoluta beatitudo. Itaque beatitudo supernaturalis tum viae, tum patriae, non consistit essentialiter in cognitione Dei per Philosophiam Primam, utpote cognitio et virtus inferioris prorsus ordinis.

Si autem loquamur de virtute intellectuali perfecta *naturali*, haec non semper est Philosophia Prima in sensu stricto Sapientiae *speculativae*. Nam intellectus possibilis in statu animae *separatae* non cognoscit per species intelligibiles abstractas e sensibilibus ope intellectus agentis; et ideo Sapientia, quam tunc habet, non est abstractiva neque ideo speculativa proprie loquendo, sed pure contemplativa et accedens ad Sapientiam Substantiarum Separatarum. Unde beatitudo naturalis animae separatae non consistit essentialiter in cognitione Dei per Sapientiam *speculativam*, sed per Sapientiam *contemplativam*, quae altioris ordinis seu modi est.

Intellectus vero possibilis in statu animae *coniunctae corpori*, licet naturaliter cognoscat per species intelligibiles abstractas ex sensibilibus, diversimode tamen secundum diversos status naturae. Nam in statu naturae *integrae*, ex vigore intellectus possibilis, non solum *ex* sensibilibus intelligibilia acciperet ope abstractionis intellectus agentis, sed etiam *in* sensibilibus intelligibilia penetraret et ipsos effectus intelligibiles Dei in seipso modo quodam directo perciperet; ex quibus

[1] *I Cor.*, 13, 10.

altiori modo, utpote ex altiori medio, Deum naturaliter cognosceret quam per scientias stricte speculativas. Unde S. Thomas docet «quod homo primus non impediebatur per res exteriores *a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum*, quos ex irradiatione Primae Veritatis percipiebat, sive *naturali cognitione*, sive gratuita» [1].

At in statu naturae *purae et lapsae* non habet in hac vita alium cognoscendi modum nisi per species intelligibiles ex sensibilibus abstractas, ideoque ad Dei cognitionem non ascendit nisi per demonstrationem ex creaturis sensibilibus ope scientiarum speculativarum et maxime Philosophiae Primae, licet diverso gradu et perfectione intra eundem modum specificum, ut ex supra dictis patet. Consequenter, beatitudo naturalis hominis in hac vita, si consideretur in statu naturae purae vel lapsae, essentialiter consistit in cognitione Dei per virtutem intellectualem perfectam perfectione relativa huius status, quae est Philosophia Prima seu Metaphysica.

Et de hac sola beatitudine locutus fuit Aristoteles, ignorans tamen imperfectionem ex statu naturae lapsae provenientem; cuius veritatem et perfectionem relativam, etiam intra ordinem beatitudinis mere naturalis, unice concludit obiectio, ut concedit S. Thomas.

178 *Secunda difficultas (a posteriori*, ex *effectu proprio* beatitudinis formalis et cognitionis Dei, per Philosophiam Primam in genere causae *finalis*, qui est *naturaliter* appeti propter se ab hominibus). Beatitudo formalis naturaliter desideratur propter seipsam ab omnibus hominibus, quia omnes homines naturaliter desiderant esse beati. Atqui cognitio Dei per Philosophiam Primam naturaliter desideratur ab omnibus hominibus propter seipsam; nam omnes homines naturaliter *scire* desiderant: *scire* autem pertinet ad *scientias speculativas* et maxime ad Philosophiam Primam, quae est maxime *scientia;* aliunde vero scientiae speculativae quaeruntur propter seipsas seu propter ipsum scire, ac insuper totum earum scire ordinatur *ad cognitionem Dei*, quae est *scire ul-*

[1] I, 94, 1.

timum et supremum [1]. Ergo beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in cognitione Dei per Philosophiam Primam.

179. *Respondetur. Dist. mai.:* beatitudo formalis *naturaliter* desideratur propter seipsam ab omnibus hominibus, beatitudo *supernaturalis, nego;* beatitudo *naturalis, subdist.:* in abstracto seu quantum *ad rationem communem* beatitudinis, *conc.;* in concreto seu quantum *ad rem* in qua *de facto* salvatur ratio communis beatitudinis sive obiectivae sive formalis, *nego.*

Contradist. min.: cognitio Dei per Philosophiam Primam *naturaliter* desideratur propter seipsam ab omnibus hominibus, implicite et indeterminate, secundum *communem rationem cognitionis, conc.;* explicite et determinate et quasi in concreto, *nego.*

Et nego consequens et consequentiam.

Beatitudo formalis hominis, sicut et obiectiva, potest esse duplex: una, supernaturalis, quam fides catholica docet; alia, naturalis, quam ratio humana cognoscit. Beatitudo supernaturalis non potest ab homine *naturaliter* appeti, sicut nec potest ab eo naturaliter cognosci; secus autem, beatitudo naturalis. Ut enim egregie scribit S. Thomas: «est duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturae sufficiunt, et haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu Sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem *excedens,* quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt *nec* ad *cogitandum,* vel desiderandum, sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur, *I Cor.,* II, 9: *oculus non vidit,* nec auris audivit, *nec in cor hominis ascendit* quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum» [2]. Relate ergo ad beatitudinem superna-

---

[1] *I Contra Gent.,* cap. 4; *III Contra Gent.,* cap. 25, arg. 6.
[2] *De Verit.,* 14, 2.

turalem, de qua loquimur in tota ista quaestione, argumentum est extra rem.

Sed et relate ad ipsam naturalem beatitudinem distinguenda est duplex cognitio, et consequenter duplex appetitio cognitioni correspondens: una est cognitio et appetitio beatitudinis in communi seu in abstracto, quae est cognitio et appetitio boni in quantum huiusmodi, et haec naturaliter habetur, atque ideo conveniunt in ea omnes homines; alia vero est cognitio et appetitio beatitudinis in concreto et determinate, quae est cognitio et appetitio boni determinati in quo reapse consistit vera beatitudo obiectiva vel formalis: et haec non habetur naturaliter, ut irrefragabiliter ostendit opinionum diversitas circa utramque beatitudinem, sed operose acquiritur per investigationem philosophicam [1].

Et idem dicendum est relate ad appetitum naturalem cognitionis Dei per Philosophiam Primam. Nam Deum esse non est nobis naturaliter seu per se notum, et consequenter nec per se notum est nobis Deum esse nostram beatitudinem obiectivam; ex quo ulterius sequitur nos naturaliter non cognoscere cognitionem Dei esse nostram beatitudinem formalem. Neutrum ergo naturaliter desideratur a nobis explicite et determinate, scilicet nec Deus neque cognitio Dei [2]. Implicite tamen et indeterminate seu in confuso cognoscitur Deus in cognitione cuiuscumque boni, et appetitur in cuiuscumque boni appetitione. Propter quod S. Thomas dicit quod «omnia cognoscentia cognoscunt *implicite* Deum *in quolibet cognito;* sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem Primae Bonitatis [et sic in omni appetitu appetitur Deus implicite], ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem Primae Veritatis» [3].

Et eadem ratione homo non appetit naturaliter, appetitu explicito et distincto, scientias speculativas neque Metaphysicam, sed solum appetitu implicito et indeterminato,

---

[1] Vide supra dicta, ad. q. 1, a. 7, tom. I, nn. 886-914.
[2] I, 2, 1 ad 1.
[3] *De Verit.,* 22, 2 ad 1, una cum q. 10, a. 12 ad 4.

in quantum appetit cognoscere, hoc est, perfectionem sui intellectus.

Neque ex eo, quod aliquid naturaliter appetatur ab omnibus hominibus, sequitur in eo *essentialiter* consistere beatitudinem obiectivam vel formalem; nam homo non solum appetit naturaliter *rationem* communem beatitudinis, sed etiam ea quae necessario et naturaliter *comitantur* ipsam, ut esse, vivere, intelligere, delectari [1] et qualemcumque similitudinem vel participationem eius [2]. An vero determinate et explicite essentia beatitudinis obiectivae vel formalis consistat in uno ex his vel in omnibus simul, naturaliter nobis non constat.

Ruit ergo obiectio ex omni parte, quia hic loquimur de eo in quo *essentialiter*, hoc est, *explicite et distincte* consistit beatitudo formalis hominis; nihil enim est magis explicitum et distinctum et determinatum quam essentia vel definitio rei.

180. *Tertia difficultas (a posteriori,* quasi *ex effectu proprio in genere causae formalis,* beatitudinis formalis et cognitionis Dei per Philosophiam Primam, et est veluti instantia praecedentis). Beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in ultima reductione potentiae cognoscitivae intellectus possibilis ad actum intelligendi; quia beatitudo formalis hominis est ultima perfectio eius in quantum est homo: est autem homo per intellectum seu in quantum est intellectualis naturae, et summa perfectio intellectus possibilis consistit in reductione potentiae eius cognoscitivae ad ultimum actum cognoscendi. Atqui ultima reductio potentiae cognoscitivae intellectus possibilis ad actum intelligendi essentialiter consistit in cognitione demonstrativa Dei per Philosophiam Primam; *tum* quia Metaphysica est ultimus *habitus* intellectualis speculativus in ordine generationis simulque supremus in ordine perfectionis [3]; *tum* etiam quia cognitio demonstrativa Dei est ultimus *actus* ipsius Metaphysicae in

---

[1] I-II, 10, 1; *De Verit.*, 22, 5.
[2] I-II, 3, 6 ad 2.
[3] S. THOMAS, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, prooemium; *I Contra Gent.*, cap. 4; *III Contra Gent.*, cap. 44 circa finem.

ordine generationis simulque supremus in ordine perfectionis [1]. Ergo beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in cognitione demonstrativa Dei per Philosophiam Primam.

181. *Respondetur. Conc. mai. Dist. min.:* ultima reductio potentiae cognoscitivae intellectus possibilis ad actum intelligendi essentialiter fit per cognitionem demonstrativam Dei ope Philosophiae Primae, ultima reductio potentiae cognoscitivae *obedientialis* intellectus possibilis, *nego;* ultima reductio potentiae cognoscitivae *naturalis, subdist.:* in statu unionis animae ad corpus et quidem in statu naturae purae vel lapsae, *conc.;* in statu separationis animae a corpore, vel etiam in statu naturae integrae dum unitur corpori, *nego.*

Contradist. conclusionem: beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in cognitione demonstrativa Dei per Philosophiam Primam, beatitudo supernaturalis quae respondet potentiae obedientiali intellectus possibilis, *nego;* beatitudo naturalis, quae respondet potentiae naturali intellectus possibilis, *subdist.:* beatitudo naturalis hominis in statu naturae integrae, iterum *nego;* beatitudo naturalis hominis in statu naturae purae et lapsae, denique *subdist.:* in hac vita, quando anima est corpori unita, *conc.;* in altera vita, post separationem animae a corpore, *nego.*

Verum est quod hominis beatitudo formalis essentialiter consistit in actu ultimo et completo, quo tota potentia cognoscitiva intellectus possibilis reducitur ad actum. Unde S. Thomas expresse dixit quod ultimus «finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, est ut intellectus eius *totaliter* efficiatur in actu secundum *omnia* intelligibilia quae *in potentia* habet; secundum hoc enim maxime Deo similis erit» [2]; «quamdiu igitur non est *ex toto factus in actu*, non est in suo *fine ultimo*» [3].

Sed haec potentia cognoscitiva intellectus possibilis est duplicis generis: una, naturalis, quae in actum reduci potest per agens connaturale: alia, obedientialis, quae non est in

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 25, arg. 6.
[2] *Comp. theologiae*, I P., cap. 103 in fine.
[3] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 11.

actum reducibilis nisi «aliquo sublimiori agente quam sit agens nobis connaturale» [1], nempe Deo supernaturaliter operante. Consequenter, actus ultimus et completus intellectus possibilis hominis potest esse duplex: unus, ordinis naturalis, et in eo consistit essentialiter beatitudo naturalis eius; alius, ordinis supernaturalis, in eoque consistit essentialiter eius supernaturalis beatitudo.

Atqui potentia obedientialis intellectus humani non potest in actum reduci, etiam incompletum, per Philosophiam Primam, quae omnino est habitus naturalis ordinis, eiusque principia ex sensibilibus trahuntur ope intellectus agentis. Totus ergo actus in quem reduci potest intellectus hac via, non se extendit ultra virtualitatem sensibilium, tum ut *sensibilia*, tum ut *effectus*, secundum illud S. Thomae: «tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest» [2].

Constat autem quod potentia obedientialis intellectus nostri se extendit ad pure intelligibilia et ad Deum ipsum intuitive videndum, quia in coelo erimus sicut angeli, videntes Deum sicuti est [3]. Et *signum* huius potentiae, est naturalis potentia intellectus *abstrahendi* formam a materia et essentiam a supposito et esse ab essentia. Cur ergo non poterit, dempta abstractione, elevari ad *intuitive* videndam essentiam puram et Esse purum per se Subsistens? Quod S. Thomas, assumens et elevans viam dialecticam Ibn-Badja, ita nervose expendit: «et *huius signum* est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit: etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intel-

[1] *Comp. theologiae*, I P., cap. 104.
[2] I-II, 3, 6 c.
[3] Mtt., 18, 10; 22, 30; *I Ioan.*, 3, 2.

lectum, dum cognoscit quod aliud est ipse et aliud est eius esse.

Et ideo, cum intellectus creatus *per suam naturam natus sit* apprehendere forman concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, *potest per gratiam elevari* ut cognoscat Substantiam Separatam Subsistentem et Esse Separatum Subsistens» [1].

Dicendum est ergo quod «rationalis mens *formatur immediate a Deo;* vel sicut imago ab Exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel *sicut subiectum ab ultima forma completiva*, quia *semper mens creata reputatur informis* [= in potentia] *nisi ipsi Primae Veritati inhaereat*» secundum seipsam [2]. Itaque beatitudo supernaturalis hominis non consistit in cognitione Dei per Philosophiam Primam: «haec felicitas, ait S. Thomas, non erit per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriae» [3].

Sed naturalis potentia cognoscitiva intellectus possibilis reduci potest aliquo modo in actum ultimum et completum sui ordinis per Philosophiam Primam et alias scientias speculativas, quando scilicet est in statu unionis animae ad corpus. Est enim tunc in potentia ad omnia intelligibilia quae possunt abstrahi ex sensibilibus ope intellectus agentis, et ex sensibilibus, intellectis, deduci; nec in actum reducitur nisi per scientiam speculativam [4]. Non tamen omnis scientia speculativa dat ultimum actum, sed solum Philosophia Prima quando pervenit ad ultimum potentiae suae, quod est Deum et divina demonstrative cognoscere. «Oportet igitur quod ultima felicitas hominis, quae in hac vita haberi potest, consistat in consideratione Primarum Causarum» per Philosophiam Primam [5].

Id quod Caietanus optime expressit his verbis: «oportet Dei cognitionem esse finem ultimum cognitionis creatura-

[1] I, 12, 4 ad 3.
[2] I, 106, 1 ad 3.
[3] In *Librum Boetii De Trinitate*, 6, 4 ad 3.
[4] In *I Metaph.*, lect. 1, n.º 2.
[5] In *Librum de Causis*, lect. 1, ed. Vivès, t. 26, p. 515 a.

rum...; nam sicut omnis scientia animae ordinatur ad felicitatem tanquam ultimum finem, ita omnis creaturae cognitio ordinatur ad cognitionem Dei ut finem ultimum... Quoniam *suapte natura* cognitio creaturae gradum constituit ascensionis ad cognitionem Dei; et ideo appetens studium sciendi creaturam, eo ipso appetit gradum deducentem in cognitionem Dei»[1].

Nihil ergo mirum, si S. Thomas approbet suamque faciat in hac parte doctrinam Avicennae et Algazelis[2], cum

---

[1] CAIETANUS, in II-II, 167, 1, § secundo ergo.

[2] Scribit AVICENNA: «perfectio animae rationalis propria est quidem ut mundus intellectualis fiat, quatenus nempe describatur in ea Universi imago ordinisque intelligibilis in eo bonitatisque in omnibus diffusae, incipiendo ab universorum Principio et procedendo ad nobiles Substantias; dein ad eas quae sunt absolute spirituales, et denique ad illas spirituales pendentes aliquo modo a corporibus; postea, ad corpora superiora cum suis dispositionibus et virtutibus atque ita porro continenter progrediendo, quousque totius esse totam plenamque imaginem in se repraesentet, ita ut ipsa [= anima] mundus intellectualis evadat» *(Metaphysices Compendium*, lib. II, tract. I, cap. 1, n.° 9, pp. 230-231, ed. Carame, Romae, 1926).

Similiter AL-GAZALI: «cognitio *Sapientiae* dividitur in duo... Alterum est quo cognoscuntur dispositiones omnium quae sunt, ad hoc ut describatur in animabus nostris forma Universi esse secundum ordinem suum, sicut describitur forma visibilis in speculo. Huiusmodi autem descriptio in nostris animabus est perfectio ipsarum; quoniam aptitudo animae ad recipiendum ea, proprietas est ipsius animae. Unde describi in anima, in praesenti quidem est summa nobilitas, et in futuro causa felicitatis» *(Metaphysica*, P. I, cap. 1, pp. 2, 3-11, ed. J. T. Muckle, C. S. B., Toronto, 1933).

«Homo autem sic est dispositus ut possit sibi acquirere felicitatem aeternam, si exierit virtus intelligibilis de potentia ad effectum, sic ut depingatur in anima eius esse omnium quae sunt secundum ordinem suum, et apprehendat Ipsum Primum et Angelos et alia quaecumque sunt» *(Metaphysica*, P. I, tract, III, cap. 11, pp. 86, 23-28).

Quo in Opere Al-Gazali, licet non semper propria sed aliena exprimat cogitata, pluries tamen eis consentit, ut scite animadvertit M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, t. III, p. 238, Madrid, 1940.

Ex Al-Gazali directe pendet DOMINICUS GUNDISSALINUS: «huius autem tripartitae partis theoreticae [scientiae, hoc est, Physicae, Mathematicae et Metaphysicae] communis utilitas est cognoscere dispositiones omnium quae sunt, ad hoc ut describatur in animabus nostris forma totius esse secundum ordinem suum, quemadmodum forma visibilis describitur in speculo. Huiusmodi enim descriptio in anima nostra est perfectio ipsius animae; quoniam aptitudo animae ad recipiendum eam, est proprietas ipsius animae;

ait: «*cuiuslibet autem exsistentis in potentia, naturalis perfectio est ut in actum educatur*. Intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia. Unde, antequam in actum reducatur, est imperfectus; perficitur autem cum in actum reducitur, ut rerum notitiam habeat. Et ideo quidam *philosophi*, attendentes *naturalem* perfectionem hominis, dixerunt *ultimam felicitatem* hominis in hoc consistere, quod in anima hominis describatur ordo *totius* Universi»[1]. «Et secundum hunc modum, possibile est ut in una re Universi perfectio exsistat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum *philosophos*, ut in ea describatur totus ordo Universi et causarum eius, in quo etiam *finem ultimum hominis* posuerunt»[2].

Attamen haec ultima actualitas naturalis intellectus nostri in hac vita non stat in indivisibili, sed latitudinem sat magnam habet, non solum relate ad diversos homines, quatenus «posteriores conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adiungere his quae a prioribus invenerunt tradita» sive quantum ad novas veritates detegendas sive quantum ad nobiliorem modum eandem veritatem cognoscendi[3]; sed etiam relate ad unum eundemque hominem, quia «omnes homines in cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem»[4], maxime quando agitur de rebus adeo altis et difficilibus ut sunt res divinae. Sapientia enim, sicut et alii habitus intellectuales, possunt in infinitum augeri. Quando igitur dicimus quod habitus Sapientiae, prout est demonstrativus veritatum ad Deum pertinentium, reducit potentiam naturalem intellectus possibilis ad ultimum actum, intelligenda est haec suprema reductio secundum *speciem* actus, non semper secundum *individuum*. Et hoc modo latitudo praedicta non officit rationi

---

unde describi eam in anima in praesenti quidem est summa nobilitas, et est causa felicitatis in futuro» *(De Divisione Philosophiae*, prol., pp. 15-16, ed. Baur, apud BGPM, BdIV, 2-3, Munster i. W., 1903).

[1] *De Verit.*, 20, 3.

[2] *De Verit.*, 2, 2.

[3] *III Contra Gent.*, cap. 39, arg. 2.

[4] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 10.

beatitudinis, qualis haberi potest ab homine in hac vita mortali.

Denique in statu animae separatae potentia naturalis intellectus possibilis altiori modo reducitur in actum, quia non ope abstractionis ex sensibilibus, sed per immediatam intuitionem propriae animae, et ita ex anima cognita ascendit in Deum cognoscendum per contemplationem naturalem et non per speculationem stricte dictam. Ac similia dici deberent de homine in statu naturae integrae, ut ex dictis patet.

SECTIO SECUNDA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE A BEATITUDINE NATURALI CONSUMMATA SIVE PERFECTA IN SUO ORDINE NATURAE

182. Constat ergo beatitudinem formalem, etiam limitatam ad ordinem pure naturalem, valde imperfectam esse in vita praesenti, maxime si consideretur relate ad hominem in statu naturae lapsae.

Quinimmo, semel posita in cognitione demonstrativa Dei per Philosophiam Primam, videntur ei convenire proprietates quaedam e diametro opositae conditionibus verae beatitudinis. Nam beatitudo naturalis, cum sit proprium bonum hominis in quantum est homo, est proprius finis humanae *speciei*, ideoque *maior hominum pars* deberet eam naturaliter consequi; «ea enim quae sunt alicuius speciei, perveniunt ad finem illius speciei *ut in pluribus*». At vero, «ad praedictam cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis, *pauci* perveniunt», ut ex dictis patet [1].

Praeterea, de ratione beatitudinis est quod sit bonum stabile et diuturnum. Cuius contrarium accidit in cognitione demonstrativa Dei per scientias speculativas; quia pauci illi

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 39, arg. 1. Cf. supra, n.º 171.

homines qui ad eam pervenire possunt, nonnisi *post longum tempus* illam attingunt; «nam *vix in ultima aetate* homo ad perfectum in speculatione scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, *modicum restat humanae vitae*» [1], secundum illud: «dies annorum nostrorum in ipsis, *septuaginta* anni; si autem in potentatibus *octoginta anni, et amplius eorum labor et dolor*» [2]. Ac insuper «inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicuius rei sit *magnum*, tempus autem durationis ipsius sit *parvum:* sequeretur enim quod natura in maiori parte suo fine privaretur. Unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur, habent» [3]. Homo ergo, qui est natura perfectissima huius mundi adspectabilis, esset peioris conditionis ceteris, et *irrationabiliter* esset constitutus, cum tamen sit *rationalis* secundum essentiam suam.

Ulterius, «*felicitas omnem miseriam excludit;* nemo enim simul miser et felix esse potest. *Deceptio autem et error magna pars miseriae est:* hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Praedictae autem cognitioni quae de Deo habetur *multiplex error* adiungi potest» [4]; quia et illi pauci, qui post longum tempus pervenerunt ad cognitionem demonstrativam Dei per Philosophiam Primam, *cum admixtione multorum errorum et dubitationum* suam cognitionem deturpaverunt, ut patet ex supra dictis, n.º 171.

Accedit quod vera felicitas *non est infortunio obnoxia et inculpabiliter amissibilis.* Haec autem cognitio Dei demonstrativa per Philosophiam Primam est amissibilis, «saltem per mortem, et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione huius virtutis impeditur, sicut phrenesim et alios huiusmodi, quibus impeditur rationis usus» [5]. Ac revera, «in vita ista non est

[1] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 3.
[2] Psalm. 89, 10.
[3] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 3.
[4] *III Contra Gent.*, cap. 39, arg. 3-4; cap. 48, arg. 6.
[5] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 8.

aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et *infortunia* accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas» [1].

Denique, beatitudo vera est propria bonis, non communis bonis et malis. Cognitio autem demonstrativa Dei per Philosophiam Primam non est propria bonis, sed communis esse potest bonis et malis, secundum illud Apostoli: «cum *cognovissent* Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt» [2].

Unde vel ipse Aristoteles suspicari videtur hominis beatitudinem formalem consummandam esse in altera vita [3].

Superest ergo ut videamus an revera consistat in cognitione Dei per altius medium et nobiliorem habitum quam sit Philosophia Prima, scilicet per medium et habitum proprium animae a corpore separatae; de quo loquitur S. Thomas in suo articulo septimo.

[1] *III Contra Gent.*, cap. 48, arg. 3.
[2] *Rom.*, I, 21-22.
[3] Cf. S. THOMAS, in prima redactione cap. 48, *III libri Contra Gent.*, ed. leon., t. XIV, appendix, pp. 16*, 29-40. Videsis etiam GUIL. ALNWICK, O. F. M., *Quaest. V de Quolibet*, ef. cit., pp. 341-347.

CAPUT UNICUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE SUBLIMIORIS QUALIS HABERI POTEST POST HANC VITAM

183. Quos christiani appellamus *angelos*, platonici et aristotelici nominabant *substantias separatas*, arabes autem *intelligentias;* licet non ex toto apud omnes eadem fuerit res idemque conceptus his diversis nominibus subiectus [1]. Qua de causa S. Thomas, loquens ut plures, pro eodem sumit substantias separatas et angelos in hoc loco, dum inquirit an hominis beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, *idest* angelorum; vel, ut dicebat in capite quaestionis, in distributione articulorum, *scilicet* angelorum.

---

[1] «In quibusdam tamen libris *de arabico* translatis *Substantiae Separatae*, quas nos *Angelos* dicimus, *Intelligentiae* vocantur, forte propter hoc quod huiusmodi Substantiae semper actu intelligunt; in libris tamen *de graeco* translatis dicuntur *Intellectus* seu *Mentes*» (I, 79, 10; cf. I, 65, 4). «Platonici ponebant unum Deum summum, qui est ipsa essentia bonitatis et unitatis, sub quo ponebant ordinem superiorum *Intellectuum* Separatorum, qui apud nos consueverunt *Intelligentiae* vocari» (in *II de Coelo et Mundo* lect, 4, n.º 5). Cuius rei testes sunt diversa Opera his diversis nominibus insignita, nempe *De Substantiis Separatis sive de natura Angelorum* (S. Thomas); *De Intelligentiis* (Pseudo Avicenna, Witelo); *De Intellectu et Intellecto* (Alexander Aphrodisieus, Al-kindi, Alfarabi); *De Intellectu et Intelligibili* (S. Albertus Magnus).

Art. 1.—Diversae philosophorum ac theologorum sententiae

184. Hac ergo in re alia est philosophorum, alia theologorum catholicorum sententia.

Philosophi arabes, neoplatonismo imbuti, exitum rerum hominisque a Primo Ente eorumque reditum in ipsum, modo quodam plus minusve pantheistico intellexerunt. Posuerunt enim ex una parte rerum processionem a Primo Ente per modum emanationis cuiusdam necessariae; ex alia vero, eam imaginati sunt ordine quodam descendenti ab Uno ad multa per media, eo quod «ab Uno, in quantum unum, non procedit nisi unum» [1]. Et inde pervenerunt ad ponendas decem Intelligentias et novem orbes, quorum illae, citra Primam, totidem essent motores et fines; decima autem, quam appellant Intelligentiam Agentem, est datrix formarum corruptibilium et causa animarum nostrarum, ideoque eas dirigit et administrat.

Rem hoc modo concepit Avicenna: Primum ens seu Deus, «in quantum intelligit seipsum, producit unum tantum causatum, quod est Intelligentia Prima, quam necesse est a simplicitate Primi Entis deficere, utpote in quantum potentialitas incoepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Sic igitur Prima Intelligentia potest immediate causare plura: nam, secundum quod *intelligit se* prout habet aliquid *de potentia*, causat *substantiam* orbis quem movet; secundum quod *intelligit suum Principium*, causat *Intelligentiam sequentem*, quae movet inferiorem orbem, et deinceps usque ad sphaeram lunae» [2], quam movet ultima Intelligentia, scilicet Intelligentia Agens [3].

---

[1] Avicenna, *Compendium Metaphysices*, lib. I, IV P., tract. II, cap. 2, ed. cit., pp. 192-193.

[2] S. Thomas, in *XII Metaph.*, lect. 9, n.º 2.559; cf. I, 47, 1; *De Potent.*, 3, 16.

[3] I, 110, 1 ad 3.

Nempe ex Intelligentia Prima, quae est Intelligentia Nuda, modo praedicto procedit Intelligentia Secunda et orbis Supremus, quem movet; «ex Intelligentia vero secunda provenit Intelligentia tertia et circulus Signorum; et ex Intelligentia tertia provenit Intelligentia quarta et circulus Saturni; et ex quarta, quinta et circulus Iovis; et ex quinta, sexta et circulus Martis; et ex sexta, septima et circulus Solis; et ex septima, octava et circulus Veneris; et ex octava, nona et circulus Mercurii; et ex nona, decima et circulus Lunae» [1].

Itaque in serie Intelligentiarum usque ad animam humanam, quo magis descendimus eo maior est compositio et multiplicitas; at in serie corporum corruptibilium est e converso, tanto maior compositio quanto magis ascendimus a materia prima ad corpora viventia vita sensitiva. «Graduum itaque primus est angelorum spiritualium qui [materia] spoliati Intelligentiae vocantur; postea venit gradus angelorum spiritualium, qui animae nominantur, et sunt angeli activi; dein coelestium orbium dignitates, quarum quaedam aliis nobiliores sunt; atque ita porro gradatim quousque perveniatur ad ultimam earum. Deinde post haec incipit esse materiae receptivae formarum generabilium et corruptibilium, quae materia primo elementorum forma investitur, postea paulatim gradatimque progreditur hac ratione, ut primum esse in materia illo, quod ipsum immediate sequitur, ignobilius viliusque sit dignitate. Atque ita quod vilius inferiusque est in esse, erit quidem materia, postea elementa, dein composita mineralia, denique vegetalia et deinde animalia» [2].

Quod autem dicitur de exitu rerum omnium in ratione

---

[1] Algazel, *Metaphysica*, P. I, tract. V, ed. cit., p. 121, 16-21. Cf. Avicenna, *Compendium Metaphysices*, lib. I, IV P., tract. II, cap. 1, n.º 6, pp. 192-196; Pseudo-Avicenna, *Liber de causis primis et secundis et de fluxu entis* [= *De Intelligentiis*], cap. 4-5, ed. R. de Vaux, O. P., *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confines des XII*e*-XIII*e *siécles*, apud *Bibliothèque Thomiste*, t. XX, pp. 97-108, Paris, 1934.

[2] Avicenna, *Compendium Metaphysices*, lib. II, cap. II, n.º 1, ed. cit., p. 243.

essendi a Primo Ente, proportionaliter valet de eis in ordine *operandi*, ita quidem ut Primum Ens, quod est Prima Causa, omnia omnino immediate causet cum exclusione cuiuscumque alterius causae, et sic «nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur, puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis» [1]. Et similiter in ordine *intelligendi*. Comparatur enim Primum Ens ad Intelligentiam Primam ut Sol ad corpus diaphanum, itemque Prima Intelligentia ad Secundam, et sic inde usque ad decimam, quae in eadem proportione se habet ad animas humanas. Lux ergo intellectualis Primi Entis irradiat lumen suum in Primam Intelligentiam, in eam influendo formas intelligibles; quae vicissim lumen acceptum irradiat in Secundum et haec in Tertiam, et sic inde usque ad ultimam, quae finaliter illud irradiat in animas nostras. Unde solum Primum Ens est *quod* proprie intelligit, exercendo operationem intelligendi; ceterae vero Intelligentiae citra ipsum et animae nostrae non intelligunt nisi ex ipso et per ipsum, cum haec intellectio sit veluti refulgentia quaedam et reverberatio animae ex illuminatione seu irradiatione Intelligentiae Agentis huiusque ex praecedenti omniumque ex Primo Ente. Talis est *modus exeundi* Intelligentiarum et animae humanae a Primo Ente in ordine essendi, operandi et intelligendi.

Quo semel posito, facile est iam intelligere *modum redeundi* omnium in ipsum Primum, incipiendo ab anima nostra, quae est ultima in serie intelligentium. Ergo Intelligentiae semper sunt in actu, quatenus Ultima semper est conversa ad praecedentem eique unita et coniuncta, quae similiter se habet ad priorem et sic inde usque ad Primam, quae rursus semper est actu conversa et unita et continuata ad Ens Primum. Itaque reditus Intelligentiarum in Primum Ens simplex est, et sequitur, *ascendendo*, viam exitus ex Ipso, usque ad reabsorptionem in Ipsum. Et in hoc reditu completo et totali reabsorptione in Primum Ens ex quo

[1] I, 105, 1. Cf. *III Contra Gent.*, cap. 69; *De Potent.*, 3, 7; supra, n.° 29.

naturaliter emanaverunt, consistit earum ultimus finis et beatitudo.

185. Sed reditus animae nostrae difficilior est, propter unionem eius ad materiam et corpus. Qua in re *duplex via* fuit proposita.

Una, *speculativo-mystica*, quae simul iungere tentavit speculationes scientificas aristotelismi cum intuitionibus mysticis neoplatonismi, eamque appellabant *Maschâyîm*. Secundum hanc ergo viam est *duplex momentum* distinguendum in reditu animae nostrae ad Intelligentiam Agentem et consequenter ad ceteras Intelligentias et ad Primum Ens: unum, *speculativum seu philosophicum*, per demonstrationem Intelligentiarum ex sensibilibus, vel per definitionem earum ex abstractione quidditatis ab omni materia, vi cuius intellectus noster possibilis efficitur plane habilis ad unionem cum ipsa Intelligentia Agente; aliud *mysticum seu contemplativum*, quo intellectus noster possibilis actu coniungitur Intelligentiae Agenti eique actu continuatur quasi absorptus in ipsam, eaque mediante in ceteras Intelligentias usque ad ipsum Primum Ens.

Primum momentum obtinetur per scientias speculativas, de quibus supra, nn. 152-155, locuti sumus, quae praeparant intellectum possibilem ad perfectam unionem cum intellectu agente, qui est ipsa Intelligentia Agens. Distinguunt enim sequentes gradus intellectus possibilis in ascensu ad Intelligentiam Agentem: primo, intellectum mere passivum, quem etiam materialem vocant, et est intellectus *in potentia absoluta*, nondum informatus aliqua specie intelligibili, «ad similitudinem aptitudinis materiae primae, quae ex se non habet aliquam formarum, sed est subiectum omnium formarum»; secundo, intellectum *in effectu* seu *in potentia facili*, quando scilicet intellectus possibilis informatur primis notionibus intelligibilibus et prorrumpit in prima iudicia per se nota, «ex quibus et cum quibus acceditur ad intelligibilia secunda, ut sunt theoremata Euclidis»; «et potest hic intellectus vocari intellectus *in effectu* comparatione primi», qui erat solum intellectus *in causa* seu in pura potentia: tertio, intellectum *in potentia perfecta*, qui duo momenta complectitur,

scilicet. *a) acquisitionem et possessionem omnium formarum intelligibilium, hoc est, omnium scientiarum speculativarum* post primas notiones et prima principia per se nota, quin tamen eas actu considerat, licet possit, nempe «cum incoeperint in ea exsistere formae intelligibiles adeptae post per se nota sive intelligibilia prima, sed non considerat illas nec convertitur ad illas in effectu ut intelligat eas et intelligat eas se intelligere, et vocatur hic intellectus *in habitu;* est enim hic intellectus *qui intelligit quotiens vult intelligere sine labore acquirendi*»; *b) usum seu exercitium perfectum omnium scientiarum speculativarum quas possidet*, et est intellectus *in effectu absolute*, qui etiam appellatur *intellectus adeptus seu accomodatus vel assimilatus*, nempe «cum forma intellecta *nunc in praesenti est in eo* et ipse considerat eam in effectu et intelligit in effectu et intelligit se intelligere in effectu; et quod tunc habet esse in eo est *intellectus adeptus ab alio*, qui non vocatur intellectus adeptus nisi propter hoc quod manifestum est nobis quia intellectus in potentia non exit in effectum nisi per intellectum qui semper est in actu», scilicet por Intelligentiam Agentem separatam [1].

Itaque intellectus noster possibilis per scientias speculativas pervenit ad perfectam potentiam seu habilitatem cognoscendi intelligentiam Agentem ceterasque Substantias Separatas; actu tamen perfecto eas non cognoscit, quousque omnes scientias et seipsum et suam actualem cognitionem resolvat in Intelligentiam Agentem quasi in propriam et unicam causam sui et omnium quae in se sunt, sumens seu adipiscens conscientiam huius supremae veritatis.

---

[1] AVICENNA, *De Anima* [=liber VI Naturalium], P. I, cap. 5, fol. 5 vab., Venetiis, 1508. Modo paululum differenti distinguebant intellectum ALKINDI *(De Intellectu et Intellecto*, ed. A. Nagy, apud BGPM, Bd. II, haft. 5, pp. 1-11, Münster i. W., 1897), et ALFARABI *(De Intellectu et Intellecto*, ed. E. Gilson, apud *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. IV (1930), pp. 115-126). Quantum ad ALEXANDRUM APHRODISIEUM, ex quo partim dependent philosophi arabes, videatur opella eius *De Intellectu et Intellecto*, ed. G. Théry, O. P., *Alexandre d' Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, apud *Bibliothèque Thomiste*, t. VII, pp. 74-82. Videatur etiam S. ALBERTUS MAGNUS, *De Intellectus et Intelligibili*, lib. II, cap. 3, ed. Borgnet, Opera, t. IX, pp. 516-517, et S. THOMAS, I, 79, 10.

Et tunc statim venit *secundum momentum*, scilicet mystica contemplatio seu intuitio ipsius Intelligentiae Agentis secundum se, per continuationem seu reabsorptionem intellectus possibilis et animae nostrae in ipsam; tunc enim immediate informatur ab ea et *fit unum cum ipsa*, «nimirum intuitive percipiendo id quod absolutus splendor est, *bonum absolutum*, absoluta veraque pulchritudo, cum ipso sese coniungens et ipsius exemplar in se impressum gerens, atque *de sua substantia evadens*» [1].

Quando ergo anima humana redit ad Intelligentiam Agentem ex qua exierat et fit unum cum ea et per eam continuatur cum ceteris Intelligentiis ac finaliter reabsorbetur in Primum Ens, quod Deus est, finem suum ultimum consequitur et beata est beatitudine perfecta.

Haec est via, demptis quibusdam differentiis mere accidentalibus, Alkindi, Alfarabi, Avicennae, Aventofail, Avempacis, Averrois et Maimonidis [2], qui omnes tenent primum stadium, scilicet scientiarum speculativarum esse omnino

---

[1] AVICENNA, *Compendium Metaphysices*, lib. II, cap. I, n.º 9, ed. cit., p. 231. «Et sic substantia animae vel homo cum eo per quod substantiatur, fit propinquius ad Intelligentiam Agentem, et hic est finis ultimus et vita alia, scilicet quia ad ultimum acquiritur homini quiddam per quod substantiatur et acquiritur perfectio eius ultima quod est ut agat in alteram aliam [=illam?] actionem per quam substantietur; et haec est intentio de vita alia. Quamvis eius actio non fiat in alio quod sit extra suam essentiam; ipsam enim agere nihil aliud est quam invenire suam essentiam. Igitur sua essentia et sua actio et suum agere est unum et idem, et tunc ad suam exsistentiam non indigebit ut corpus sit sibi materia; nec ad aliquam suarum actionum indigebit adiuvari virtute animali quae est in eius corpore, nec indigebit in ea instrumento corporali omnino» (ALFARABIUS, *De Intellectu et Intellecto*, ed. cit., pp. 123-124, l. 307-318).

[2] Videri potest S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*², Paris, 1927, pp. 230-232; 244-246; 363-366; 403-410; 413-417; 444-455. Specialiter circa AVICENNAM videri potest CARRA DE VAUX, *Avicenne*, chap. 8, pp. 216-218, Paris, 1900; circa ALGAZEL, M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel*, t. III, pp. 247-255, Madrid, 1940; MAIMONIDES, *Delatat al-'hairim*, passim, specialiter lib. III, cap. 51, versio germanica A. WEISS, *Führer der Unschlussigen*, Bd. III, pp. 340-355, Hanc Maimonidis doctrinam exponunt, inter alios, L.-G. LÉVY, *Maimonide*, chap. 8, pp. 181-190; chap. 12, pp. 211-218, Paris, 1911; J. LLAMAS, O. S. A., *Maimónides*, pp. 152-172, Madrid, 1935.

necessarium ad beatitudinem consequendam, quia sine ipso non potest dari secundum, nempe mystica continuatio seu transformatio nostri intellectus cum Intelligentia Agente separata. Unde, secundum ipsos, animae ignorantes in nihilum reducentur post hanc vitam; sapientes vero, sed non conantes ad actualem continuationem cum Ipsa, sunt impiae eruntque infelices, quia non habebunt mysticam transformationem in Eam; denique sapientes et diligentes seu conantes sunt *piae et sanctae*, ideoque beatitudinem obtinent per conversionem transformativam in Intelligentiam Agentem, sive in hac vita ut placet Averroi, sive post hanc vitam ut ceteris videtur.

Sed, ut vis huius doctrinae vividius percipiatur, placet videre in particulari modum quo eam exponunt primus et ultimus huius Scholae, nempe Alkindi et Averroes.

Alkindi ergo adnimadvertit quod «Philosophia non est nisi *ordo animae*» ad beatitudinem eiusque perfectio [1]. Manuductionem autem ad beatitudinem his verbis exponit: «homo, cum ambulaverit secundum intentionem suae animae et dispositiones eius ad modum quo processit in creatione sui corporis et suae formae, pertinget ad ultimum humanitatis et vicinabitur ordini angelorum et appropinquabit ad Deum suum gloriosum et excelsum, et retribuetur ei talis retributio quae dici non potest. Id autem, secundum quod processit in creatione sui corporis, hoc est: ipse enim incoepit ex spermate, aqua scilicet vili, et deinde coagulatus est in matrice, et postea fuit quoddam viscosum; deinde fuit formatus; deinde fuit animal mobile et sensibile; postea puer intelligens; postea adolescens exercitabilis, fortis; postea senex expertus, cognitor, sapiens; deinde decrepitus, annosus, sapiens, philosophus; *et post mortem fit anima angeli coelestis spiritualis, sempiterni esse, delectabilis gaudere semper.*

Scias autem quod, sicut tu non comitaris ad aliquem istorum ordinum nisi quia prius expoliaris ab aliquibus accidentibus et proprietatibus imperfectis et deinde vestiris aliis

[1] Alkindi, *Liber de quinque essentiis*, ed. A. Nagy, BGPM, Bd. II, hft. 5, p. 29, 11, Münster, 1897.

melioribus et nobilioribus illis; similiter oportet ut, ad quemcumque gradum cognitionum et scientiarum te erexeris, exspolies animam tuam a moribus et consuetudinibus et sententiis et operibus in quibus te exercueras a pueritia inscienter, *quousque separeris a forma humana et induaris forma angelica, ut sic possis conscendere ad regnum coelorum et ad beatitudinem regni coelorum ubi retribuetur retributio ineffabilis et vives vita felice cum filiis tui generis, qui praecesserunt te ad illa, scilicet sapientes et sancti et prophetae*» [1].

Postmodun vero doctrinam suam contrahit, dicens: «qui ex hominibus fuerit perspicacior circa sua sensata et magis considerans dispositiones eorum, ea quae sunt nota primis intellectibus erunt in eo plura; et qui fuerit huiusmodi ut hic prius nota ponat propositiones et ex eis eliciat conclusiones et nota demonstrativa, erunt in eius anima plura. In quo fuerint plura nota, ipse est similior angelis et viciniorDeo suo.

Scias quod homo sapiens, cum diligenter speculatus fuerit sensibilia et consideraverit dispositiones eorum meditatione sua et discreverit ea sua consideratione, multiplicabuntur nota intelligibilia prima in anima eius; cum autem exercuerit haec nota in argumentationibus et eduxerit ex eis conclusiones, tunc tota demonstrativa multiplicabitur in eius anima. Omnis autem anima in qua multiplicantur nota prima eius cum demonstrativa, confortatur ad imaginandum *formas spirituales*, quae sunt exspoliatae ab hyle, *et tunc assimilatur eis, et fit in potentia talis qualia ipsa sunt: cum autem in morte separatur a corpore, fit in effectu quales sunt ipsae et occupabitur circa se* et evadet a gehenna, scilicet a mundo generationis et corruptionis, *et intrat paradisum qui est saeculum animarum.*

Rogo igitur semper ut *studeas inquirere scientias divinas et acquiras mores angelicos et ante mortem facias opera munda et bona;* et per hoc elevaberis ad regnum coelorum et ad beatitudinem mundi coelorum, et ingredietur anima tua

[1] Alkindi, *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*, V, ed. A. Nagy, loc. cit., pp. 61, 24-31; p. 62, 1-18.

munda spiritualis [ad] paradisum, qui est saeculum animarum»[1].

Averroes autem late prosequitur sententiam suam et verbis quidem sat obscuris[2]. Multo clarius et brevius et omnimoda obiectivitate servata eam perstrinxit S. Thomas, exscribens: «intellectus possibilis, cum sit secundum eius positionem quaedam Substantia Separata, intelligit Intellectum Agentem et alias Substatias Separatas, et etiam prima intellecta speculativa. Est igitur subiectum utrorumque. Quaecumque autem conveniunt in uno subiecto, alterum eorum est sicut forma alterius; sicut, cum color et lux sint in diaphano sicut in subiecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris... Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, cum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam.

Oportet igitur quod, cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quoddam subiectum ipsorum, quod etiam Intellectus agens continuetur nobiscum in quantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, Intellectus Agens continuatur nobiscum solum in potentia: quando autem aliqua intellecta speculativa sunt in nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim actu et partim in potentia, et tunc dicimur moveri ad continuationem praedictam; quia quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius Intellectus Agens continuatur nobis.

Hic autem profectus et motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quas vera intellecta acquirimus et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra

---

[1] ALKINDI, *Liber introductorius...*, V, p. 63, 27-31; p. 64, 1-20.

[2] AVERROES, *Comment in III de Anima*, cap. 5, n.º 36, fol. 127 r-130 r, Venetiis, 1560; *De animae beatitudine*, cap. 4, ed. cit., t. X, fol. 355 v-356 v; cf. etiam ABDALA ABENROOXD, filius AVERROIS, *Tratado acerca de si se une con el entendimiento material el entendimiento agente, mientras está en el cuerpo*, ed. N. MORATA, O. S. A., apud *La Ciudad de Dios*, 134 (1923), pp. 292-303.

ordinem huius motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum iuvant se homines, sicut iuvant se invicem in scientiis speculativis.

Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc Intellectus Agens perfecte copulabitur nobis ut forma et intelligemus per Ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu.

Unde, cum ad Intellectum Agentem pertineat intelligere Substantias Separatas, intelligemus tunc Substantias Separatas sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. *Et haec erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus*»[1].

Ex quibus apparet auctorem opusculi *De erroribus philosophorum* exacte reddidisse sensum huius positionis sub nomine Avicennae et Algazelis[2], his verbis: «ulterius [erravit Avicenna, quia] animas nostras posuit esse productas ab Ultima Intelligentia, a qua dependet gubernatio animarum nostrarum, et per consequens *beatitudo nostra*»[3].

«Ulterius circa beatitudinem nostram erravit volens eam dependere ex operibus nostris, et ex positione sua sequitur quod *beatitudo nostra consistit in contemplando Ultimam Intelligentiam*»[4].

«Ulterius erravit ponendo Intellectum Agentem Intelligentiam Ultimam vel decimam, quae praeest sphaerae activorum et passivorum, et *ponit felicitatem nostram in hoc*

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 43, § Quod quidem qualiter possit esse. Brevius idem tradit in I, 88, 1, § Sed tamen Averroes.

[2] Notum est Gazali collexisse in sua Logica et Philosophia positiones philosophorum cum suis propriis argumentis, ut eas confutaret, prout ipsemet indicaverat in prologo, qui tamen omissus fuit in editione Venetiana et in plerisque codicibus manuscriptis; quo factum est, ut Gazali tributae sint opiniones a quibus ipse est penitus alienus. Vide S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juiue et arabe*², pp. 370-371; ac praesertim D. SALMAN, O. P., *Algazel et les Latins*, apud *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. X (1936), pp. 103-126, Prologus Algazelis invenitur, pp. 125-127.

[3] *De erroribus philosophorum*, cap. VII, n.º 9, ed. P. MANDONNET, O.P., *Siger de Brabant*, t. II, p. 12, Louvain, 1908.

[4] *De erroribus philosophorum*, cap. VII, n.º 18, p. 14.

consistere quod intellectus noster Sibi coniungitur sive Ipsum speculatur» [1].

Sub nomine Algazelis contrahit doctrinam istam uno veluti verbo: «quod anima nostra causata est ab Ultima Intelligentia; quod tota scientia nostra est in nobis ab Ultima Intelligentia; quod *anima nostra est beata intelligendo Ultimam Intelligentiam;* quod *anima nostra ultimam beatitudinem suam potest consequi naturaliter»* [2].

186. *Alia via* explicandi reditum animae nostrae in Intelligentiam Agentem, et consequenter in ceteras Intelligentias et in ipsum Primum Ens, est *pure intuitiva seu mystica,* reiecta omni speculatione scientifica, eamque nominabant *Ischrâkyyîn* seu *contemplativorum.*

Haec via orta est ex vehementi reactione mysticorum contra philosophos, qui partim nimis difficilem, partim erroneam reddiderunt doctrinam beatitudinis humanae per reditum ad Deum ope scientiarum speculativarum. Gazali ergo qui principalis auctor fuit huius reactionis, opus edidit cui titulus *Tehafot al-falasifa* seu *Destructio philosophorum,* ubi eorum doctrinas, nominatim Farabi et Ibn Sina, omni argumentorum genere impugnat [3]. Gazali profitetur scepticismum relate ad scientias speculativas, quas ineptas declarat ad veram hominis perfectionem adipiscendam et finem ultimum consequendum. Unica via est scientia practica et virtus et ascesis, quibus ad exstasim et ad revelationes et ad prophetiam ac denique ad intuitionem Intelligentiarum et Dei pervenimus. Duo sunt mundi: visibilis et invisibilis. Mundus visibilis percipitur a sensibus corporalibus; invisibilis percipitur ab anima per facultatem quandam intuitivam spiritualem. Intuitio mundi invisibilis, hoc est, Dei et

---

[1] *De erroribus philosophorum,* loc. cit., n.º 19, p. 14.
[2] *De erroribus philosophorum,* cap. IX, nn. 11-14, p. 17; cf. ibid., cap. VIII, nn. 10-13, p. 16.
[3] Analysim huius Operis sat amplam dederunt S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*[2], pp. 374-377; CARRA DE VAUX, *Gazali,* chap. III, pp. 55-82; M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* t. I, pp. 37-53. Contra hoc Opus, Averroes defendit postea iura philosophiae in suo *Tehâfot-al-Tehâfot, idest Destructio destructionis.*

Substantiarum Separatarum est nobis difficilis propter nimiam affectionem ad corpus et ea quae corporalia sunt; oportet ergo a corpore recedere, mortificando sensus, passiones refrenando, imaginationes superando, et tunc accipiemus illuminationem et revelationem mundi spiritualis in fundo animae nostrae, ubi sedet vis intuitiva divinorum. Anima nostra est sicut puteus, beatitudo quae consistit in intuitione divinorum est sicut aqua. Per viam sensuum et scientiarum non possumus illum implere aqua, sed solum guttulas quasdam immittere; si vero ad fundum putei descendamus et amplius cavemus, fontem aquae vivae inveniemus, hoc est, vim intuitivam expeditam, quae totum puteum animae nostrae implebit aqua viva beatitudinis. Natura animae nostrae est revera de genere divinorum, et ideo quando profunde redimus ad eam, unimur ipso facto substantiis spiritualibus et cum ipso Deo, utpote resolventes pluralitatem ad Supremam Unitatem. Potissima tamen via huc perveniendi est via amoris Dei et omnium in Deo [1].

Eodem fere tempore similem doctrinam tradidit Iehuda Ha-Levi (1085-1143) in suo dialogo Cuzary [2].

Haec doctrina partim dependet ex influxu christianismi, partim accedit ad sufismum persarum, praecipue tamen redolet mysticismum neoplatonicum Plotini [3].

187. Sed alia est *theologorum catholicorum sententia;* nam, ut postea dicetur, positio philosophorum arabum, ut iacet, est incompatibilis cum fide catholica. Attamen inter catholicos theologos distinguendum est momentum duplex: *unum,* in quo influxum positivum philosophorum arabum plus aequo passi sunt; *aliud,* in quo a priori exaggeratione fuerunt liberati et ad saniorem doctrinam pervenerunt.

Primum momentum inchoavit Dominicus Gundissalinus, qui et plura opera philosophorum arabum latinitate donavit.

---

[1] Vide CARRA DE VAUX, *Gazali,* chap. VI-VIII, pp. 129-227.
[2] JEHUDA HA-LEVI, *Cuzary,* diálogo filosófico traducido del árabe al hebreo por Jehuda Abentibbon y del hebreo al castellano por R. Jacob Abendana, ed. A. Bonilla San Martín, Madrid, 1910.
[3] Vide PLOTINUM, *Enneades V,* lib. IV-VI, ed. cit., pp. 327-345.

Hic ergo suam prorsus fecit doctrinam Avicennae de dependentia et illuminatione animae nostrae ab Intelligentia Agente et de gradibus ad Eam ascendendi ac de modo Eidem se uniendi, nisi quod, loco creaturae, Eam fecit creatorem, nempe Deum ipsum. In anima nostra nullus est intellectus agens coniunctus, quasi facultas eius, sed separatus, qui unus est omnium hominum, nempe Intelligentia Agens seu Deus, qui «illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» [1]; «ipsa enim [Intelligentia Agens] est quae dat formam intelligibilem, cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros. *Sicut enim sine luce exteriore non fit visio, sic sine luce Intelligentiae Agentis in nos nulla fit veritatis rei comprehensio:* hoc enim est menti ratio quod est adspectus oculo, ratio enim est mentis aspectus» [2]. Propter quod relate ad omnem omnino cognitionem cuiuscumque veritatis valet illud: «Domine, *in lumine tuo* videbimus lumen» [3].

Est autem accurate distinguenda scientia a Sapientia. Scientia sensibilium est, «quae motui et permutationi subiacent», et ideo «est rerum quae non vere sunt, quia id quod sunt variabiliter sunt. Vere autem esse dicuntur quaecumque praeter motum et materiam vel omnino sunt vel intelliguntur: quorum primus Deus est, et deinde rationalis substantia intelligibilis, et ad ultimum omnia quorum veritas incommutabiliter permanet». Et horum est *Sapientia*, quae «per intelligentiam acquiritur...; intelligentia enim est altior oculus animae, quo se vel Deum et aeterna contemplando speculatur»; quod quidem homo non obtinet, nisi animae suae «superiorem faciem sursum elevans, ascendat cum Paulo ad tertium coelum» [4].

Porro anima non ascendit in cognitionem Dei ullam nisi desuper elevata et illuminata lumine Intelligentiae Agentis.

---

[1] IOAN., 1, 9.

[2] DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De Anima*, cap. X, ed. R. de Vaux, O. P., *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, apud *Bibliothèque thomiste*, t. XX, p. 153, 11-18, Paris, 1934.

[3] Psalm. 35, 10.

[4] *II Cor.*, 12, 2; *op.* et *loc. cit.*, p. 170, 6-23.

«Cum enim hic oculus animae, qui est Intelligentia, in contemplatione creatoris intendit, quoniam Deus lux est, ipsa intelligentia tanta claritate divini luminis perfunditur ut in ipsa intelligentia sic irradiata lux inaccessibilis, tanquam forma in speculo resultare videatur. Ipsa enim intelligentia creaturae rationalis quasi speculum est aeterni luminis, de qua Apostolus: *videmus nunc per speculum (I Cor.*, XIII, 12); quae quanto amplius ab omni cogitatione detersa fuerit, tanto verius in ea divinae lucis imago resultabit, ex qua intelligentia sic irradiata et ex luce irradiante illa mentis illuminatio divinitatis cognitio veritatis quod conceptio nascitur, quae est vera Sapientia: de qua propheta dicit: *Domine, in lumine tuo* videbimus lumen. Sicut enim hunc solem visibilem nonnisi adminiculo suae lucis videmus, sic ipsum Solem iustitiae Patrem luminum *(Iac.*, I, 17) nonnisi sua claritate prius irradiati per intelligentiam contuemur.

Nam, cum ad contemplandum Deum anima rationalis per intelligentiam ascendit, ad ipsum lumen inaccessibile proxime accedit; inter quam et Deum, quoniam iam tunc nihil interest, ex vicinitate aeterni luminis ipsa quoque intelligentia, quae in ipsum lumen offendit, proculdubio luminosior fit, ut se et Deum cognoscat, iuxta illud: *accedite ad Deum et illuminamini* (Psalm. 33, 6); et in hoc tantum intelligentiae accessu, Sapientia degustatur» [1].

Via ergo perveniendi ad beatitudinem ex continua illuminatione Intelligentiae Agentis duplex est: una, remota et imperfecta, quae est via *scientiarum* speculativarum et respondet *intellectui*, et convenire solet homini *in hac vita mortali;* alia, proxima et perfecta, quae est via *mystica Sapientiae* ac respondet *Intelligentiae* et homini maxime convenit *post hanc vitam*, quando «intellectus ab intelligentia, scientia a Sapientia, temporalitas ab aeternitate absorbetur, et in illa claritate aeterni luminis Deus et in Deo quidquid non est Deus simpliciter videtur» [2].

«Ad beatam ergo vitam, cognitionem scilicet divinitatis

---

[1] DOMINICUS GUNDISSALINUS, *op. cit.*, p. 171, 12-32; p. 172, 1-7.

[2] DOMINICUS GUNDISSALINUS, *op. cit.*, p. 173, 18-22.

adquirendam tam hic quam in futuro, quae est vera Sapientia, nihil praestantius videtur quam velut clausis carnalibus sensibus extra carnem mundique affectum quempiam alienumque a mortalium curis in secreto cordis sibi soli loqui et Deo, ut altior cunctis visibilibus factus, mentem suam repleat divinis sensibus et coelestibus formis absque ulla commixtione terrena, vere speculum immaculatum effectus imaginis Dei. Et ex ipsius lumine semper lumen accipiens, instar quoddam futurae beatitudinis iam in semetipso praeferat; et id operis, quod postmodum aeternaliter acturus est, iam in praesenti quasi quodam praeludio contemplationis exerceat. Ad eum enim qui vere simplex est cognoscendum rationalis anima pervenire non potest nisi omnia sensibilia, se suamque multiplicitatem cogitationum [et] desideriorum trascendens, in tantam simplicitatem se extenuaverit ut haec sola intentio in eo maneat ceterisque omnibus clausis hunc solum intelligentiae simplicis oculus in Creatoris contemplationem defigat. Ad hoc autem quando sufficiat, quando suam ipsius simplicitatem simpliciter sine ulla cogitatione vix unquam considerat; nunc enim rationalis anima plene se sicut est videre non valet, quia de terrena inhabitatione tenebras sustinet» [1].

Es quibus omnibus apparet Gundissalinum sequi viam *speculativo-mysticam* in explicando reditu animae humanae in Deum. Pars viae *speculativa* pertinet ad *scientias speculativas*, quae perficiunt *intellectum* possibilem, spectantem ad faciem *inferiorem* animae; et ideo imperfecte tantum et indirecte attingunt Deum ipsum: unde incapaces sunt ex se claudere circulum reditus animae in Deum. Attamen disponunt et praeparant aliam partem viae, quae est *via intuitiva seu mystica*, et pertinet ad *Sapientiam contemplativam* perficientem *intelligentiam*, quae est facultas animae secundum faciem *superiorem* et divinam; quapropter, secundum eam, attingitur ipse Deus directe in seipso, et consequenter clauditur circulus reditus animae in Deum et in seipsam.

In prima parte viae Gundissalinus plene sequitur Avicen-

[1] DOMINICUS GUNDISSALINUS, *op. cit.*, p. 174, 23-24; p. 175, 1-15.

nam, reproducens omnes gradus intellectus, ab intellectu in potentia ad intellectum adeptum. «Qui ideo vocatur intellectus adeptus ab alio, quoniam intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per Intellectum qui semper est in effectu. Aliquid igitur est *per quod* animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum: id autem non est nisi Intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum. Unde, cum intellectus qui est in potentia coniungitur cum illo Intellectu qui est in actu, aliquo modo coniunctionis, imprimitur in eo aliqua species formarum, quae est adepta ab extrinseco» [1].

In secunda vero, quae est via intelligentiae seu intellectus contemplativi, partim sequitur Avicennam, partim Algazelem, partim doctrinam christianam de contemplatione Dei, *per modum unius prosequens ascensum naturae et gratiae in Deum*. Utraque pars viae est ex directa et exclusiva illuminatione Intelligentiae Agentis quae est Deus; potissima tamen est in secunda parte viae, quae inchoatur in hac vita et consummatur in futura; intellectus vero activus, qui simul est moralis et speculativus, cessat post hanc vitam cum suis scientiis speculativis, secundum illud: prophetia cessabit et *scientia destruetur* [2].

Gundissalinum secutus est in hac via avicenniana Petrus Hispanus [= Ioannes XXI], qui mysticam ascensionem in Deum ultra et supra cognitionem eius per scientias speculativas ita exponit, vestigia sequens Avicennae: «quintus modus [cognoscendi] est cognoscere rem *per elevationem et abstractionem ipsius animae. Et de hoc modo elevationis nusquam loquitur philosophus* [= *Aristoteles*], *sed Avicenna de hoc modo loquitur in suo libro de De Anima*, ubi dicit quod intellectus *duae sunt facies: una* est quam habet intellectus ad virtutes *inferiores*, secundum quod intellectus agens recipit a possibili [qui, secundum Avicennam, est vis cogitativa, nempe sensus interior]; *alia est quam habet intellectus per abstractio-*

[1] DOMINICUS GUNDISSALINUS, *op. cit.*, p. 152, 36-38; p. 153, 1-10.
[2] *II Cor.*, 12, 9; DOMINICUS GUNDISSALINUS, *op. cit.*, pp. 150-152; p.173.

nem et elevationem ab omnibus conditionibus materialibus, et hanc habet per relationem ad Intelligentiam Influentem.

Et quando anima sic est elevata, Intelligentia ei multa detegit. Unde dicit Avicenna quod recolit praeterita et praedicit futura et potest praecipere pluviis et tonitruo ut cadant, et potest nocere per malum oculum suum; unde dicit Avicenna quod oculus fascinatus facit cadere caniculum in foveam. *Et sic elevantur illi qui sunt in exstasi ut religiosi contemplativi,* et maniatici et phraenetici; *et hoc modo anima cognoscit Primum et seipsam per essentiam, per reflexionem suipsius supra se*» [1].

Et inde transivit ad plerosque theologos primae medietatis saeculi XIII, ut Guilelmum Alvernum, Robertum Lincolniensem, Adam de Mariseo, Rogerium Baco, Petrum de Trabibus aliosque, qui omnino negabant intellectum agentem in nobis.

Audire sufficiat Rogerium Baco, qui clarius ceteris loquitur: «*una* sola, inquit, est Sapientia perfecta, ab *uno* Deo data *uni* generi humano propter *unum* finem, scilicet, *vitam aeternam,* quae in Sacris Litteris *tota* continetur, per ius tamen canonicum et philosophiam explicanda» [2].

Et post pauca: «*Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis et Ipse est qui illuminat animas hominum in omni Sapientia; et quia illud quod illuminat mentes nostras vocatur nunc a theologis Intellectus Agens,* quod est verbum Philosophi in III de Anima, ubi distinguit quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis, ideo, propter propositum meum consequendum, ostendo quod *hic Intellectus Agens est Deus principaliter et secundario Angeli*

---

[1] Petrus Hispanus, *De Anima,* apud M. Grabmann, *Mittelalterlich lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handscripten spanischer Bibliotheken.* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Missenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1938, pp. 112-113, München, 1928. De Petro Hispano videri potest T. et J. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* t. I, pp. 101-144.

[2] Rogerius Baco, O. F. M., *Opus Tertium,* cap. 23, ed. J. S. Brewer, p. 73, London, 1859.

qui illuminant nos; nam Deus respectu animae est sicut Sol respectu oculi corporalis, et Angeli sicut Stellae» [1].

Ad quos alludit S. Thomas quando ait quod «quidam dicunt... quod intellectus agens est *unus omnium, Intellectum Agentem Deum esse dicentes;* et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod, sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine nova emissione radii spiritualis, qui est gratia gratis data» [2].

---

[1] Rogerius Baco, *op.* et *loc. cit.,* p. 74. «Et non solum ostendo istud propter meam intentionem hic, sed propter evacuationem unius maximi erroris qui sit in theologia et philosophia. Nam *omnes moderni* dicunt quod intellectus agens in animas nostras et illuminans eas est *pars animae,* ita quod in anima sunt duae partes, agens scilicet et possibilis; et intellectus possibilis vocatur qui est in potentia ad scientiam et non habet eam de se: sed quando recipit species rerum et agens influit et illuminat ipsum, tunc nascitur scientia in eo; et hoc est verum.

Sed *falsum est quod agens sit pars animae;* nam hoc est penitus impossibile, sicut ibi [*Opus Maius,* cap. 5] ostendo per auctoritates et rationes sufficientes.

Et *omnes sapientes antiqui et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra dixerunt quod fuit Deus.* Unde ego bis audivi venerabilem antistitem Parisiensis Ecclesiae, Dominum Guilelmum Alvernensem, congregata Universitate coram eo, reprobare eos et disputare cum eis et probavit per aliquas rationes quas pono quod omnes erraverunt. Dominus vero Robertus episcopus Lincolniensis et frater Adam de Marisco, maiores clerici de mundo et perfecti in Sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt.

Unde quando per tentationem et derisionem aliqui Minores praesumptuosi quaesiverunt a fratre Adam: quid est intellectus agens?, respondit: corvus Eliae; volens per hoc dicere quod fuit *Deus vel Angelus.* Sed noluit exprimere, quia tentando et non propter Sapientiam quaesiverunt» *(op. cit.,* pp. 74-75).

[2] *II Sent.,* d. 28, 5. «*Quidem catholici* posuerunt quod *intellectus agens* sit *ipse Deus,* qui est lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum [Ioan., 1, 9]» (Quaestio disp. *De Anima,* 5). «*A quibusdam* nostri temporis *christianae fidei professoribus* ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est *expresse* quod *intellectus agens* sit *Deus*» *(II Contra Gent.,* cap. 85, § Videtur autem haec opinio).

Hos inter erat quoque Ioannes Pecham, O. F. M.: «*intellectus siquidem agens,* de quo philosophus loquitur, non est usquequaque pars animae, sed *Deus est, sicut credo,* qui est lux omnium mentium, a quo est omne intelligere» *(Quaestiones tractantes de anima,* q. VI, ed. H. Spettmann, apud BGPM, Bd. XIX, hft. 5-6, p. 73, 13-16). Idemque postea decuerunt, inter alios,

Postmodum vero, diversa licet fortuna, reapparuit apud Theodoricum de Vriberg [1], Eckhart [2], Ioannem de Castello [3], Nicolaum de Cusa [4], ac praesertim Marsilium Ficinum, doctrinarum platonicarum egregium restauratorem ac defensorem [5].

Marsilius Ficinus dignus est qui attente consideretur, utpote qui magnum influxum habuit in Thomassinum aliosque oratorianos usque ad Malebranchium, ex quo ortum duxit id quod, post Gioberti appellamus *Ontologismum.*

Humana ratio, iuxta Marsilum Ficinum, in ordine rerum considerando semper versatur circa rationem divinam, rerum omnium ordinatricem; nec enim mens humana res intelligere valet nisi ideas percipiat secundum quas Deus eas condidit. Necesse est ergo admittere ideas a Deo influxas in mentem nostram iugemque ilustrationem eius ut rerum veritatem attingere possimus. Quae cum ita sint, ex quo mens nostra cognoscit res per ideas secundum quas Deus ipse eas cognoscit et creat, fatendum est «eundem esse actum quo

---

ROGERIUS MARSTON, O. F. M., *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, q. III de anima, pp. 258-259, Quaracchi, 1932; GUNDISALVUS HISPANUS, O. F. M., *Quaestiones disputatae et de Quolibet*, q. XIII, pp. 258, 262, Quaracchi, 1935; et VITALIS DU FOUR, O. F. M., *Quaestiones disp.*, q. VIII, ed. F. Delorme, O. F. M., apud *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. II (1927), pp. 319, 321, 329.

[1] Cf. W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I, pp. 297-305, Leipzig, 1874. Videsis etiam supra, n.º 116.

[2] Vide supra dicta, n.º 15.

[3] IOANNES DE CASTELLO, O. S. B.: «Omnia quae intelligimus et iudicamus in sola luce Primae Veritatis radicem habere cognoscimus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale sive gratuitum nihil aliud est quam quaedam impressio Veritatis Primae. Omnia ergo anima cognoscit in rationibus aeternis sicut in cognitionis principiis, per quarum participationem omnia cognoscimus; eo quod ipsum lumen intellectuale quod in nobis est nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes aeternae. Et est simile ac si in sole dicantur videri ea quae videntur per solem» (*Spiritualis philosophia*, cap. V, apud M. GABMANN, *Mattelalterliches geitesleben*, Bd. I, p. 512, München, 1926).

[4] NICOLAUS DE CUSA, *De docta ignorantia*, passim, praesertim lib. II, cap. 1-10, pp. 65-105, ed. P. Rotta, Bari, 1913.

[5] MARSILIUS FICINUS, *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, Opera, t. I, Parisiis, 1841.

et divina mens creat illuminatque mentem nostram, et nostra creatur iluminaturque inde et intuitu illuc quodam naturali convertitur» [1]. Consequenter «intellectualis animae vita nihil est aliud quam intellectus divini perennis actus, annexus animae, non solutus a Deo» [2]. Itaque Deus est «intelligentiae nostrae principium, medium atque finis» [3]. «Ipsum ergo esse absolutum, quod Deus est, primum est quod mentibus miro quodam pacto sese offert, quod illabitur, quod effulget, quod cetera omnia patefacit; cuius formam et notitiam quamvis perpetuam quodam modo in nobis possideamus perque illam et in illa reliqua cognoscamus, non tamen istud animadvertimus. Sicut neque oculus considerat se videre Solis lumen continue ceteraque per ipsum atque in ipso; neque ratio advertit se continue ratiocinari, cum semper ferme ratiocinetur: nam diutius consueta animadvertere non solemus» [4].

Quam Ficini doctrinam expresse adducit suamque prorsus facit L. Thomassinus [5], qui et eam confirmat ex auctoritate Platonis, Tullii Ciceronis, Plotini, aliorum. Dein Andreas Martin, eiusdem Congregationis sodales, fusiori calamo idem probare contendit in sua *Philosophia christiana seu S. Augustinus de philosophia universim* [6].

Sed praesertim Nicolaus Malebranchius, discipulus Andreae Martin, data opera eandem doctrinam expendit. Sicut theologi mediaevales sequentes Avicennam, ita et Malebranchius repetit quod Deus est «lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (IOAN., I, 9),

---

[1] MARSILIUS FICINUS, *Theologia Platonica*, lib. XII, cap. 4, ed. cit., p. 267.

[2] MARSILIUS FICINUS, *op. cit.*, p. 267.

[3] MARSILIUS FICINUS, *op. cit.*, cap. 3, p. 264.

[4] MARSILIUS FICINUS, *op. cit.*, cap. 7. Similia docuit PICUS DE LA MIRANDOLA, *De ente et uno*, cap. 5, ed. A. Festugière, O. P., *Studia mirandulana*, apud *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. VII (1933), pp. 214-218; cap. 9-10, pp. 222-224.

[5] L. THOMASSINUS, Orat., *Dogmata theologica*, t. I, *De Deo Deique proprietatibus*, cap. 1-10, pp. 1-31, Parisiis, 1864.

[6] Parisiis, 1677, 7 vol, in 12. Novam editionem recognovit atque in pluribus emendavit J. FABRE, Parisiis, 1863.

quatenus Deus est ipsa lux et veritas universalis et infinita, quam in seipsa immediate videmus, ceteras autem in ipsa et per ipsam. «Solus Deus per seipsum cognoscitur, quia, licet sint alia entia spiritualia quae videntur esse per seipsa intelligibilia, haec tamen non possunt agere in intellectum nostrum, sed solus Deus est qui potest agere in mentem et seipsum illi manifestare. Solus Deus est quem nos videmus visione directa et immediata, quia solus ipse potest mentem nostram illuminare per suam propriam substantiam» [1].

In solo Deo directe et immediate viso videmus veritates omnes quas cognoscimus. «Contendo igitur Rationem illam universalem, quae omnes intus illuminat homines quaeque sensilem induit carnem ut sese ad eorum infirmitatem accommodaret eosque per sensus alloqueretur, illam, inquam, Rationem ipsam esse Dei Sapientiam, in qua omnes includuntur ideae, omnes veritates. Contendo nos per eam cernere partem eorum quae Deus clarissime videt; ac proinde nos cum Deo per illam et inter nos quandam inire societatem, atque sine illa Ratione spiritus ne vel minimam quidem inter se habere posse relationem, nullam inire societatem nec de ulla quacumque veritate consentire» [2]. Quinimo et purum putumque occasionalismum, sicut Avicenna, professus est Malebranche.

Nec dissimilia tradidit Fenelonius, ad cognitionem veritatis quod attinet [3]. Nunquam tamen ontologismus tantam habuit fortunam sicut in prima medietate saeculi XIX cum Gerdil, Gratry, Hugonin, Branchereau, Ubaghs, Sans-Fiel, Rothenflue, Gioberti, Mamiani, Rosmini, Ferre, aliis; quorum placita exponunt inter alios, Zigliara et Lepidi [4].

Liceat nobis pauca tantum referre ex Rothenflue, S. I., qui professor exstitit philosophiae et theologiae dogma-

[1] Nicolaus Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. III, cap. 7.
[2] N. Malebranche, *op. cit.*, responsio ad D. Regis, cap. 2.
[3] Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, P. II, chap. 4, Oeuvres, t. I, pp, 69 b, 73 b-74 a, Paris, 1853.
[4] Thomas Zigliara, O. P., *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*, Romae, 1874; Albertus Lepidi, O. P., *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, Lovanii, 1874.

ticae in Collegio S. Michaelis, Friburgi Helvetiorum. Iuxta ipsum, «Deus, implicite per ideam τοῦ esse simpliciter immediate a ratione perceptus, est norma primaeva omnis cognitionis obiectiva» [1]. Et paulo post asserit «Deum esse primum principium omnis cognitionis obiectivum; ideam vero Dei (sub idea τοῦ esse simpliciter) principium subiectivum. Nam illud est principium obiectivum omnis cognitionis, quod per seipsum immediate noscitur et intelligitur et per quod solum cetera omnia cognoscuntur et intelliguntur; sicut lumen physicum est principium obiectivum omnis visionis physicae, quia ipsum ab homine organice vidente videtur per seipsum, cetera autem omnia nonnisi per ipsum videntur. Atqui Deus sub idea τοῦ esse simpliciter per ipsum immediate a ratione noscitur, cetera autem omnia nonnisi per ipsum cognoscuntur et intelliguntur. Ergo Deus est principium obiectivum omnis cognitionis. Dico *omnis* cognitionis, etiam eius quae maxime mediata est et per ratiocinia acquiritur; nam nullum ratiocinium possibile est sine principiis immediate notis seu sine principiis rationis: atqui principia rationis sunt ipsa idea τοῦ esse simpliciter sub formulis quibusdam intellectui nostro ad ratiocinium accommodata; ergo nullum ratiocinium adeoque nec ulla cognitio per ratiocinium acquisita possibile est sine idea τοῦ esse simpliciter» [2].

Denique ontologismum Branchereau, Fabre, Milone, aliorum, exhibent sequentes propositiones, de quibus a S. Congregatione S. Officii postulatum est an tuto tradi possint: «immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale. Esse illud quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut

[1] Franciscus Rothenflue, S. I., *Institutiones philosophiae theoreticae*, t. II, Metaphysica specialis, n.° 93, p. 171, Matriti, 1852.
[2] Rothenflue, *op.* et *loc. cit.*, n.° 94, pp. 177-179.

per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur»[1].

His adde quindecim propositiones speciales L. Branchereau, de quibus ipse petiit ab eadem Sacra Congregatione an sub sententia praecedentium continerentur, inter quas sunt huiusmodi: «per ens simpliciter intelligimus ens reale concretum et infinite perfectum proindeque essentialiter distinctum ab ente in genere, quod nihil est aliud quam abstractio mentis; uno verbo, ens simpliciter est Deus. A primo exsistentiae instanti mens perceptione ideali fruitur, non quidem reflexe sed directe. Inter veritates intelligibiles quas idealiter apprehendimus, imprimis reponitur Deus, cuius intellectio *licet ab intuitione beatorum essentialiter distincta, non ad imaginem repraesentativam, sed ad Deum ipsum terminatur*. Essentias rerum metaphysicas, quae a nobis cognoscuntur, in intellectu divino apprehendimus; actuabilitas autem earum nobis innotescit per conceptum potestatis creatricis Deo competentis»[2].

Admittunt ergo ontologistae communiter intuitionem quandam immediatam ipsius Dei veluti primam cognitionem intellectualem et radicem ceterarum; quin etiam «non immerito dici potest actum quo vis cogitandi essentialiter constituitur, in hac intuitione Entis consistere»[3]; in quo vix aut ne vix quidem differre videntur, ad rem quod attinet, a theologis mediaevalibus qui intellectum agentem cum Deo identificabant.

Nostris vero diebus eadem vel similis doctrina, licet opposita via, defenditur a pluribus *intuitionistis*, qui et ipsi *intuitionem quandam naturalem, immediatam et concretam Dei*

---

[1] Denz., nn. 1.659-1.663.

[2] Propositiones 3, 12-14, apud *Annales de Philosophie Chrétienne*, V serie, t. XVII (1862), p. 267. Ontologismum Rosminii perstringunt decem priores propositiones ex quadraginta damnatis a S. Officio, die 14 decembris 1889, apud Denz., nn. 1.891-1.900.

[3] L. BRANCHEREAU, *Praelectiones philosophiae*, Psychologia, n.º 36.

profitentur. Se habent enim intuitionistae ad ontologistas sicut Algazel ad Avicennam. Iuxta *intuitionistas*, Deus non est obiectum scientiae speculativae, sed religionis tantum, per quam intelligunt experientiam quandam Dei, quae sensu religioso elicitur et percipitur. Coram scientia et historia Deus est incognoscibilis; at sensus religiosus, qui indigentiam practicam et vitalem Dei sentit, in Deum ipsum naturaliter tendit, et, cum ad perfectum venerit, «divinam ipsam realitatem, tum tanquam obiectum tum tanquam sui causam intimam in se implicatam habet, atque hominem quodammodo cum Deo coniungit»[1]; quo fit ut conscientia habeatur praesentiae immediatae Dei in nobis. Et hic sensus immediatus praesentiae Dei in nobis est *intuitio quaedam eius directa et immediata*.

Haec est modernistarum doctrina qui ex una parte profitentur agnosticismum rationis speculativae, ex alia vero tenent intuitionismum cordis et rationis practicae, qui terminatur ad intuitionem directam et immediatam Dei ut nobis immanentis et experimentaliter percepti.

Mitius, rem tamen naturalis intuitionis immediatae Dei admittit G. Picard, S. I., *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, Paris, 1923.

188. *Sed redeamus ad theologos mediaevales*. Alii ergo theologi, apprime distinguentes ordinem naturae ab ordine gratiae, viam Avicennae secuti sunt in ordine naturali seu philosophico, non in ordine supernaturali seu theologico. Cuius positionis videntur fuisse Theodoricus de Vriberg[2], ac praesertim Udalricus de Argentina, correctis tamen Avicenna et avicennianis theologis non solum quoad intellectum possibilem sed etiam quoad intellectum agentem, quos *coniunctos* profitentur. Loquens enim Udalricus de naturali dispositione intellectus ad cognoscendum Deum et de conditionibus huius cognitionis, scribit: «quintus modus cognitionis est cum intellectus possibilis fit formalis per concep-

---

[1] PIUS X, Encyclica *Pascendi Dominici gregis*, die 7 septembris 1907, apud Denz., n.º 2.074.

[2] THEODORICUS DE VRIBERG, O. P., *op.* et *loc. cit.*, supra, n.º 116.

tionem terminorum et ex illa formalitate fit habitus principiorum, qui etiam intellectus vocatur, et principia cognoscimus cognitione terminorum; et ex hiis fit intellectus in effectu, per reductionem eius ex principiis in scientiam: et ab intellectu in effectu fit intellectus adeptus, cum scilicet investigatione omnium scibilium intellectus possibilis adeptus est suum proprium actum, ita quod intellectus agens coniunctus est ei totaliter ut forma: et ex intellectu adepto fit intellectus sanctus, idest, mundus ab omni immaterialitate et conditione impuritatis: et ex intellectu sancto fit intellectus assimilatus per hoc quod intellectus sanctus in lumine adepti intellectus cognoscens per similitudinem lucis intellectus agentis substantias separatas, eis unitur ut intellectus intelligibili [1]; et per hoc, lumen illarum substantiarum in ipsum diffunditur, per quod plenius ipsas cognoscit et eis assimilatur: et ex intellectu assimilato fit intellectus divinus, scilicet cum in lumine intelligentiae recipimus lumen divinum, quia per lumen intelligentiae amplius cognoscentis divina et cognitione uniti Deo, ab ipso amplius illuminatur, et in hoc lumine cognoscimus Deum.

Nec dicimus hoc de lumine gratiae gratum facientis, sed de lumine quo Deus illuminat omnem hominem (Ioan., I, 9), et quo Deus illis, idest philosophis revelavit, ut dicitur ad *Rom.*, I, 19.

Hoc autem lumen unum, compositum ex lumine intellectus agentis et ex lumine intelligentiae et lumine divino, est expressior Dei similitudo quae naturaliter in nobis esse potest; et ideo in ipso non solum cognoscimus quia est Deus, sed sicut quidditas rei cognoscitur per speciem suae similitudinis, sic haec cognitio accedit ad talem cognitionem Dei quantum ex naturalibus est possibile. Unde multis quaerentibus *quis ostendit nobis bona*, respondet Psalmista

---

[1] Ita legendum videtur. Textus habet: «per hoc intellectus sanctus in lumine adepti intellectus, cognoscens per similitudines lucis intellectus agentis, et per similitudinem substantias separatas eis unitur, ut intellectus intelligibili» (p. 19, 24-27).

(Psalm. IV, 7): *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*» [1].

Postremo viam liberationis a nimio influxu neoplatonismi Avicennae aliorumque arabum complevit S. Thomas, qui non solum derelinquit hos philosophos in ordine theologico, sed etiam in philosophico seu naturali. Non obstante enim acerrima oppositione Guillelmi Alverni et asseclarum eius, numerus tenentium intellectum agentem et possibilem esse facultates animae in dies augebatur, licet non semper ultimae conclusiones ex hoc principio deducebantur. Hoc autem fecit S. Doctor qui, loco illuminationis avicennianae, posuit abstractionem intellectus agentis. Et inde negavit possibilitatem intellectui nostro possibili, in statu unionis cum corpore, cognoscendi quidditates Substantiarum Separatarum, scribens: «ratio humana *deficit* a cognitione Substantiarum Separatarum...; et ideo *philosophi de illis nihil quasi demonstrative, et pauca probabiliter dixerunt*» [2]. Sed in statu separationis a corpore alium modum cognoscendi habet, similem modo Substantiarum Separatarum, et ideo in hoc statu beatitudo naturalis consistit in cognitione Dei per propriam hominis animam et alias Substantias Separatas prius cognitas sicut causae per effectus, modo statim explicando.

Art. 2.—Quaestionis resolutio

189. Notandum est ergo, sicut relate ad articulum praecedentem dictum est, n.º 155, nos posse de duplici beatitu-

---

[1] Udalricus de Argentina, O. P., *Summa de Bono*, lib. I, tract. I, cap. 7, ed. cit., p. 19, 14-28; p. 20, 1-17. Vide etiam cap. 8, p. 25, ubi Udalricus omnino sapit Avicennam.

[2] *II Sent.*, d. 3, 1, 3. Ad quem alludere videtur R. Marston, O. F. M., cum dicit: «haec idcirco dixerim, quod quidam, philosophico nectare inebriati, praedictis rationibus tanquam demonstrationibus innitentes, negant intellectum agentem esse lucem primam, et omnes auctoritates Augustini de luce incommutabili et regulis aeternis ad sensum suum intorquent, Sancti doctrinam subvertentes, sicut superiora manifestant» *(Quaestio III de Anima*, ed. cit., p. 273).

dine formali hominis loqui, scilicet de beatitudine formali supernaturali, quam fides catholica docet, et de beatitudine naturali, quam recta ratio cognoscere valet.

Consequenter possumus dupliciter iudicare de positionibus paulo supra relatis: uno modo, secundum exigentias beatitudinis supernaturalis; alio modo, secundum exigentias verae beatitudinis naturalis.

§ I

AN BEATITUDO FORMALIS SUPERNATURALIS ESSENTIALITER CONSISTAT IN COGNITIONE DEI PER VIAM INTUITIONIS SUBSTANTIARUM SEPARARATUM

190. CONCLUSIO EST NEGATIVA: *hominis beatitudo formalis supernaturalis non consistit essentialiter in cognitione Dei per viam intuitionis Substantiarum Separatarum vel alio simili modo cognoscendi.*

191. *Probatur.* Cognitio intuitiva Dei, in qua reponeretur beatitudo hominis supernaturalis, potest dupliciter intelligi: uno modo, *media intuitione Substantiarum Separatarum*, ut dicebant philosophi neoplatonici et arabes; alio modo, intuitione *directa et immediata*, ut putabant quidam theologi arabizantes ac deinde ontologistae et intuitionistae. Atqui secundum fidem catholicam, neutrum sustineri potest.

Non primum, quia positio illa philosophorum neoplatonicorum et arabum est contraria fidei catholicae, tum in suo fundamento, tum in seipsa.

In suo quidem fundamento, quod duplex est. *Primum*, exitus Substantiarum Separatarum et huius mundi sensibilis a Primo Ente per modum emanationis cuiusdam necessariae et gradualis, cum tamen de fide sit quod Deus est «*creator* omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque *de nihilo* condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitu-

tam» [1], et quidem «voluntate ab omni necessitate libera» [2], scilicet tum quoad specificationem tum quoad exercitium; nam «quemadmodum penes Deum erat mundum creare aut non creare, ita penes ipsum etiam erat hunc creare mundum aut alium» [3]: alia ergo praeter Deum processerunt a Deo non per emanationem sed per creationem: non per emanationem necessariam sed per creationem omnino liberam et «a quavis necessitate solutam» [4]; non per graduationem necessariam ab Uno ad multa per intermedia, sed immediate ab Uno Deo multae creaturae spirituales et corporales ac denique homo ex spirituali et corporali conflatus [5].

Ac revera, iuxta Sacras Litteras, Deus fecit «coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt» [6]; et quidem *solus*, secundum illud: «Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens coelos *solus*, stabiliens terram, et *nullus mecum*» [7]; et omnimoda libertate, quia Deus «operatur omnia *secundum consilium voluntatis suae*» [8], et omnia creavit *propter voluntatem suam* [9], et «potest universum mundum *uno nutu delere*» [10].

Aliud fundamentum illius positionis est doctrina de origine animae humanae a decima Intelligentia, quae est Intelligentia Agens, et de unitate intellectus agentis et possibilis omnium hominum: et tamen, secundum doctrinam catholicam, anima humana non est producta per emanationem ab Intelligentia Agente, sed a solo Deo per creationem, quia non est facta ad imaginem Substantiae Separatae, sed ad

1 Concilium Lateranense IV (1215), Denz., n.º 428.
2 Concilium Vaticanum, Denz., n.º 1.815. Cf. n.º 1.783.
3 Concilium Coloniense (1860), tit. III, cap. 2, apud Mansi, Martin et Petit, t. 48.
4 Pius IX, Breve *Eximiam tuam*, ad Card. Geissel, Archiepiscopum Coloniensem, die 15 iunii 1857, Denz., n.º 1.655.
5 Concilium Lateranense IV, Denz., n.º 428; Concilium Florentinum, ibid., n.º 706; Concilium Vaticanum, n.º 1.787.
6 Psalm. 145, 6.
7 Isaias, 44, 20.
8 *Eph.*, 1, 11.
9 *Apoc.*, 4, 11.
10 *II Machab.*, 8, 18.

imaginem solius Dei [1]; unde S. Leo IX, in Symbolo fidei ad Petrum Antiochenum transmisso, ait: «animam non esse partem Dei, sed *ex nihilo creatam*, et absque baptismate originali peccato obnoxiam, credo et praedico» [2]; et Benedictus XII damnavit traducianismum spiritualem seu emanatismum, iuxta quem, angelus ab angelo et anima ab anima vel ab Intelligentia ut lux a luce propagarentur [3]; similiter Concilium Lateranense V, sicut et postea Alexander VII, supponunt doctrinam de creatione singularum animarum a Deo earumque in propria corpora infusione [4]. Et ideo Concilium Coloniense asserere non dubitavit esse de mente Conciliorum Ecclesiae creationem singularum animarum a Deo [5].

Pariter Concilium Lateranense V damnat et reprobat «omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse *aut unicam in cunctis hominibus*, et haec in dubium vertentes; cum illa non solum vere, per se et essentialiter humani corporis forma exsistat..., verum et immortalis, *et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit*» [6].

Est etiam haec positio, secundum seipsam considerata, opposita fidei catholicae. In reditu enim animae humanae ad principium unde processerat, possunt tria considerari: obiectum seu terminus, medium et principium eius; et ex omni parte habetur oppositio ad fidem catholicam.

Ex parte quidem obiecti seu termini, qui esset continuatio, per modum absorptionis cuiusdam, cum Intelligentia Agente, et in hoc consisteret hominis beatitudo: at fides catholica docet obiectum beatitudinis esse solum Deum, ut patet ex dictis supra, q. 2, a. 8 [7]. Unde S. Thomas iure dixit: «si ergo principium et causa intellectualitatis hominum esset

---

1 *Gen.*, 1, 26-27. Cf. Quast, disp. de *Spiritualibus Creaturis*, 10.
2 Denz., n.º 348.
3 Denz., n.º 533.
4 Denz., nn. 738, 1.100.
5 CONCILIUM COLONIENSE (1860), P. I, tit. IV, cap. 14, Mansi, Martin et Petit, t. 48, col. 92.
6 Denz., n.º 738.
7 Supra, tom. II, nn. 341-361.

aliqua Substantia Separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo [obiectiva] esset constituta in illa Substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem: ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari Intellectui Agenti. *Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem [obiectivam] hominis esse in solo Deo*, secundum illud Ioan., XVII, 3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum; et in huiusmodi beatitudinis participatione homines esse Angelis aequales, ut habetur Luc., XX, 36» [1].

Ac revera, quaecumque Intelligentia Separata est ens per participationem, atque ideo verum et bonum participatum, quia verum et bonum convertuntur cum ente. Constat autem finem ultimum obiectivum intellectus non esse verum participatum; neque finem ultimum obiectivum voluntatis, bonum participatum, cum proprium obiectum harum potentiarum sit verum et bonum ut sic, absque ulla limitatione. Ex hoc ergo quod intellectus et voluntas hominis terminantur ad Substantias Separatas, non suscipiunt ultimam perfectionem obiectivam *secundum ultimum propriae potentiae;* quod tamen requiritur ad veram rationem beatitudinis. Est igitur contra ipsam rationem beatitudinis obiectivae eam reponere in Substantiis Separatis, quas Angelos dicimus. Unde signanter dixit Dominus per Ieremiam: «in hoc glorietur qui gloriatur, *scire et nosse Me*» [2].

Qua de causa vel ipsi philosophi neaplatonici et arabes confessi sunt beatitudinem hominis ultimam consistere in contemplatione Unius seu Primi Entis, quod Deus est; eam tamen, ut plurimum, intellexerunt non directam et immediatam, sed *mediante Intuitione seu contemplatione Substantiarum Separatarum*. At hoc est rursus contra fidem catholicam quae docet hominis beatitudinem formalem essentialiter consistere in visione intuitiva et etiam faciali ipsius divinae essentiae, «*nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente*, sed divina essentia *immediate* se nude, clare

---

1 Quaestio disp. de *Spiritualibus Creaturis*, 10.
2 *Ierem.*, 9, 24. Cf. I-II, 3, 7 sed contra, et corp. a.

et aperte se ei ostendente» [1]. Est ergo contra fidem catholicam *medium* cognitionis Dei, quod nobiliores philosophi huius scholae excogitarunt.

Denique, *ex parte principii huius cognitionis* quod, secundum philosophos, est *naturalis vis animae humanae*, qua nata est continuari cum Intelligentia Agente eaque mediante cum ceteris Intelligentiis et cum Deo: at fides catholica docet hanc cognitionem immediatam ipsius divinae essentiae excedere omnem potentiam activam naturalem cuiuscumque naturae creatae et creabilis, ideoque principium eius proprium esse supernaturale, nempe *lumen gloriae*, secundum illud: «gratiam et *groriam dabit Dominus*» [2], et illud: «*gratia Dei vita aeterna*» [3]; cui consonat illud: «in lumine *tuo* videbimus lumen» [4]. Unde et Ecclesia damnavit sequentem propositionem beguardorum et beguinarum: «quod quaelibet intellectualis natura in seipsa *naturaliter* est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum» [5].

Immo et Averroes putavit hominem *in hac vita* posse propriis viribus finalem hanc beatitudinem acquirere, cui beguardi et beguinae consentiebant; horum tamen sententiam damnavit Ecclesia, scilicet: «quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis *in praesenti* assequi, sicut eam in vita obtinebit aeterna» [6].

Neque aliud dici potest, nempe *cognitio directa et immediata Dei* sub quacumque forma proponatur.

Non quidem sub forma theologorum arabizantium, hoc est, ponentium intellectum agentem esse Deum ipsum. *Primo*, quia sequeretur unitas intellectus agentis apud omnes homines et consequenter etian intellectus possibilis, qui naturaliter proportionatus est intellectui agenti. Quo semel posito, cum

---

[1] BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.° 580.
[2] Psalm. 83, 12.
[3] *Rom.*, 6, 23.
[4] Psalm. 35, 10.
[5] CONCILIUM VIENNENSE, Denz., n.° 475.
[6] CONCILIUM VIENNENSE, Denz., n.° 474.

anima humana non sit rationalis seu intellectiva nisi in quantum habet potentiam intelligendi, sequeretur unam esse animam intellectivam omnium hominum; quod adversatur definitioni Concilii Lateranensis V supra citatae de animarum multiplicatione pro corporum quibus infunduntur multitudine [1].

Deinde, quia cum anima intellectiva, iuxta fidem catholicam, sit vere, per se et essentialiter humani corporis forma [2], ex quo identificatur cum ipso Deo secundum hos theologos arabizantes, sequeretur Deum esse formam substantialem corporis nostri; quod est renovare pantheismum insanum Amaurianorum, a Concilio Lateranensi IV damnatum [3].

Tertio, quia sequeretur confusio ordinis naturalis et supernaturalis. Nam vel omnis cognitio humana esset supernaturalis, hoc est, ex ipso Deo directe et immediate revelante supra facultatem naturae; vel esset naturalis, saltem ut postulata ab ipsa anima humana quae, utpote intellectualis naturae, naturaliter exigit posse intelligere. Quod est contra definitionem Concilii Vaticani dicentis quod «perpetuus Ecclesiae Catholicae consensus tenuit et tenet duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt» [4]. Quam quidem confusionem fidei et rationis, theologiae et philosophiae, naturae et gratiae, conceptis verbis asserebant illi theologi [5].

Quarto, quia tota vis intelligendi in nobis esset ex receptione talis illuminationis divinae, et ita intellectus ipse divinus esset *quo* intelligeremus actu quacumque intellec-

---

[1] CONCILIUM LATERANENSE V, Denz., n.° 738.
[2] CONCILIUM VIENNENSE, Denz., n.° 481; CONCILIUM LATERANENSE V, ibid., n.° 738.
[3] CONCILIUM LATERANENSE IV, Denz., n.° 433.
[4] CONCILIUM VATICANUM, n.° 1.795.
[5] Supra, n.° 187.

tione: quod repugnat vitalitati intellectionis, quae essentialiter postulat esse ab intrinseco principio.

Neque sub forma ontologistarum, quae multipliciter est ab Ecclesia damnata [1]. Rmus. Rota, episcopus Guastallenis, conatus est ut Ontologismus in Concilio Vaticano damnaretur, et hac de causa proposuit ut caput II Constitutionis de fide catholica emendaretur sequenti modo: «eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet Deum rerum omnium principium et finem, licet lucem inhabitet inaccessibilem eumque *nullum hominum unquam viderit sed nec videre possit* non solum facie ad faciem, quod solis in coelo beatis concessum est, sed *nec simplici mentis nostrae intuitu, dum peregrinamur in corpore, naturaliter videri ac contemplari liceat;* tamen per speculum et in aenigmate, naturali scilicet lumine rationis per res creatas veluti per gradus ad illam ascendendo eius exsistentiam praecipuasque illius perfectiones certo cognosci posse, cum dicat Apostolus *(Rom.*, I, 20): invisibilia ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur» [2].

Cui emendationi addebat canonem correspondentem: «si quis dixerit Deum per visionem immediatam seu intuitum in hac vita naturalibus viribus percipi posse, aut in illo omnia directe videri et contemplari, a. s.» [3].

Quod si huiusmodi emendationes non fuerint admissae a Commissione conciliari, causa fuit non res, sed opportunitas. Data enim gravitate materiae, non oportebat «sic quasi accidentaliter et incidenter pertractari», sed debebat «Concilio proponi» ac deinde «conciliariter tractari» [4]: ad rem autem quod spectat, «verum a falso forsan latum crinem distat» [5].

Qua de causa, ut pro votis Concilii «res ista serio et con-

[1] Denz., nn. 1.659-1.665; 1.891-1.899.
[2] *Acta Concilii Vaticani*, ed. cit., t. 51, col. 262.
[3] *Acta Concilii Vaticani*, loc. cit., col. 270.
[4] Vincentius Gasser, Episcopus Brixiensis, Relatio coram Patribus Concilii, ad emendationem secundam, *Acta*, ed. cit., t. 51, col. 273.
[5] V. Gasser, ibis., ad emendationem sexagessimam secundam, *Acta*, loc. cit., col. 294.

ciliariter» ponderaretur [1], Cardinales Riario-Sforza et Pecci *Postulatum* Concilio direxerunt in quo, pluribus adhibitis rationibus, petebant ut sequens propositio sollemniter damnaretur: «naturalis est homini cognitio Dei immediata et directa» [2].

Ac revera, cognitio Dei immediata et intuitiva idem est ac visio facialis divinae essentiae, utpote non medio discursu neque media specie intelligibili creata. Atqui visio facialis divinae essentiae non est ulli creaturae naturalis multoque minus id quod primo cognoscitur; quia, secundum fidem catholicam, in hac visione consistit essentialiter beatitudo supernaturalis [3], quae nulli creaturae intellectuali naturaliter convenire potest [4]: secus omnes homines ab initio usus rationis essent perfecte beati, neque circa beatitudinem suam errare possent, quod manifeste falsum est [5].

Iure ergo S. Thomas scripsit: «quidam dixerunt quod primum quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita, est ipse Deus qui est Veritas Prima, et per hunc omnia alia cognoscuntur. *Sed hoc aperte falsum est;* quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo [supernaturalis]; unde *sequeretur omnem hominem beatum esse*.

Et *praeterea*, cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, *nullus erraret* circa ea quae de Deo dicuntur: quod experimento patet esse falsum.

Et *iterum* ea quae sunt prima in cognitione intellectus oportet esse *certissima;* unde intellectus certus est se ea intelligere: quod patet in proposito non esse.

[1] V. Gasser, ibid., col. 294.
[2] *Acta Concilii Vaticani*, ed. cit., t. 53, col. 603-608.
[3] Benedictus XII, *Constitutio Dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.
[4] Concilium Viennense, Denz., nn. 474-475; Concilium Vaticanum, n.º 1.786.
[5] Hinc recte scribebat Zarelli: «si vera esset ontologorum sententia, omnes homines naturaliter essent beati comprehensores, et Deum ipsum vere possiderent; nec ratio esset cur ulterius Cristo, redemptione et Ecclesia indigerent» *(Sist. fil. di Gioberti*, cap. 10, p. 30, Parigi, 1848), *Postulatum Card. Riario-Sforza et Pecci*, n.º 10; *Acta Concilii Vaticani*, t. 53, col. 607).

Repugnat *etiam* haec positio auctoritati Scripturae, *Exod.*, 33, 20: non videbit me homo et vivet» [1].

Ut haec vitarent, ontologistae distinguebant inter intuitionem beatificam et intuitionem ontologisticam ipsius Dei: «inter veritates intelligibiles quas idealiter aprehendimus, imprimis reponitur Deus, cuius intellectio, licet *ab intuitione beatorum essentialiter distincta*, non ad imaginem representativam, sed ad Deum ipsum terminatur» [2]. Quod, ut intelligibile redderetur, distinguebant inter essentiam et substantiam Dei: beati vident divinam essentiam visione intuitiva; nos autem non videmus intuitive essentiam divinam, sed solum divinam substantiam.

At hoc effugium puerile est; quia, ut optime argumentantur Cardinales Sforza et Pecci, cum Deus sit omnino simplex, nulla est in eo distinctio inter essentiam et substantiam. Aliunde ontologistae abhorrent a cognitione abstractiva et solum admittunt intuitivam. Non ergo per cognitionem intuitivam potest videri substantia Dei non visa Dei essentia, quasi abstraendo substantian ab essentia, sed necessario utraque videtur [3].

Alii distinguebant inter essentiam divinam et rationes creaturarum in ea exsistentes: per visionem ergo ontologistarum non videretur ipsa divina essentia vel substantia secundum se, sed solum prout est exemplar ideale creaturarum.

At hoc rursus preoccupaverat S. Thomas, quia in cognitione intuitiva Dei non est possibile videre Deum ut exemplar ideale creaturarum nisi videatur ipsa divina essentia secundum se: «*non est autem possibile*, ait S. Thomas, *quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita*

---

[1] *In librum Boetii «De Trinitate»*, 1, 3. Cf. *Postulatum* Card. Riario-Sforza et Pecci, nn. 2-4, 6-8, *op.* et *loc. cit.*, col. 604-606.

[2] L. BRANCHEREAU, in serie propositionum de quarum veritate iudicium postulavit a S. Officio, prop. 13. At S. Officium respondit eas, sicut et alias damnatas die 18 septembris 1861, tuto doceri non posse. Vide THOMAM ZIGLIARA, O. P., *Della luce intellettuale a dell' Ontologismo*, lib. III, P. II, cap. 11, ed. cit., t. II, pp. 159-160.

[3] CARD. SFORZA ET PECCI, *Postulatum*, n.º 5, *op.* et *loc. cit.*, col. 605.

quod eam non videat: tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium quae fiunt, ratio autem idealis non addit super divinam essentiam nisi respectum ad creaturam; *tum* etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso exsistentes» [1].

Postremo alii distinguebant inter cognitionem divinae essentiae claram et obscuram, dicentes quod beati in patria habent intuitionem *claram* essentiae divinae, nos vero solum *obscuram*.

At hoc est confundere ordinem naturalem cum supernaturali, quia cognitio clara et cognitio obscura eiusdem obiecti immediata non distinguuntur secundum essentiam suam, sed solum modaliter et gradualiter; et tamen constat visionem Dei suapte natura excedere omnes vires naturales cuiuscumque intelligentiae creatae et creabilis [2]. Unde S. Thomas impugnat dicentes «quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed in via, quamvis non ita perfecte in via sicut in patria», scribens: «in hoc unaquaeque natura rationalis beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est *videre et non videre*» [3].

Neque amplius valet distinctio cognitionis immediatae Dei in actualem et habitualem, qua utebantur Milone et Fabre, ac si habitualis esset cognitio in memoria et actualis in ipso intellectu (Milone); vel habitualis esset ipsum lumen intellectuale subiectivum, nempe ipsa vis intelligendi, et actualis esset ipse actus cognoscendi (Fabre). Nam etiam sub primo respectu est damnata haec immediata cognitio a S. Officio [4]; et merito, quia cognitio memoriae intellectivae non

---

[1] II-II, 173, 1. Vide etiam *De Verit.*, 12, 6.

[2] CONCILIUM VATICANUM, Denz., nn. 1.786, 1.797.

[3] *De Verit.*, 18, 1.

[4] Denz., n.º 1.659.

differt re a cognitione ipsius intellectus, cum non sit potentia realiter distincta ab intellectu [1], et solum videtur esse distinctio sicut inter cognitionem inconsciam et cognitionem consciam, quae certe non est distinctio essentialis in genere cognitionis; unde non esset differentia essentialis inter intuitionem ontologistarum et intuitionem beatificam. Sub alio vero respectu sequeretur nos primo cognoscere lumen increatum Dei ut nobis per creationem confert naturam intellectualem, quod S. Thomas fortiter impugnat, scribens «alii dicunt quod divina essentia non est primum cognitum a nobis in via, sed influentia luminis ipsius, et secundum hoc Deus est primum quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis per quam constituitur *vis intellectiva:* haec autem lux non est primum cognita a mente, neque cognitione qua cognoscitur *an est*, quia intellectum nos habere non percipimus nisi in quantum percipimus nos intelligere... Nullus autem intelligit se aliquid intelligere nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicuius intelligibilis praecedit cognitionem qua quis cognoscit se habere intellectum. Et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis» [2].

Neque sub forma intuitionistarum antiintellectualium, qui ad eundem errorem perveniunt opposita via. «Rem enim sic eddisserunt: in sensu religioso quendam esse agnoscendum *cordis intuitum*, quo homo ipsam, sine medio, Dei realitatem attingit, tantamque de Dei exsistentia haurit persuassionem deque Dei tum intra tum extra hominem actione, ut persuassionem omnem, quae ex scientia peti possit, longe antecellat» [3].

Quam positionem merito damnavit Pius X in sua Encyclica *Pascendi dominici gregis: tum* quia errorem protestantium de religione personali et pseudo-mysticorum quietis-

[1] I, 79, 7.
[2] *In librum Boetii «De Trinitate»*, 1, 3.
[3] PIUS X, Encyclica *Pascendi dominici gregis*, Denz., n.º 2.081.

tarum restaurat, qui ad illuminationem quandam interiorem intime expertam confugiebant [1]; *tum* quia, iuxta intuitionistas, nihil cadit sub hac experientia nisi quod immanens nobis est et quatenus immanens, quo fit ut Deus reducatur ad modum quendam humanum, atque ita inducitur pantheismus; *tum* etiam quia talis intuitio naturaliter exigitur ab humano corde, secundum intuitionistas, atque ideo totus ordo supernaturalis destruitur; *tum* denique quia sequeretur «religionem quanlibet, ethnicorum minime excepta, ut veram esse habendam; quidni etenim in religione quavis experientiae huiusmodi occurrant? occurrisse vero non unus asserit» [2]; quod est renovare errorem indifferentismi [3].

Patet ergo beatitudinem hominis supernaturalem non posse essentialiter consistere in contemplatione Dei: sive *mediata*, per viam intuitionis Substantiarum Separatarum; sive *immediata*, per viam illuminationis divinae naturalis, ut dicebant quidam theologi mediaevales arabizantes; aut per viam intuitionis ontologistarum; aut per viam intuitionis cordis seu experientiae religiosae, ut contendebant modernistae.

§ II

NUM BEATITUDO FORMALIS NATURALIS ESSENTIALITER CONSISTAT IN COGNITIONE DEI PER VIAM INTUITIONIS SUBSTANTIARUM SEPARATARUM

192. Duplex beatitudo formalis naturalis distingui potest: una, hominum; alia, angelorum. Licet enim in beatitudine formali supernaturali sint aequales specie homines et angeli, in beatitudine formali naturali specifice differunt.

193. SI ERGO LOQUAMUR DE BEATITUDINE FORMALI ANGELORUM, DICENDUM EST *eam essentialiter consistere in contemplatione Dei per viam intuitionis propriarum Substantiarum,*

[1] Denz., n.º 1.273.
[2] PIUS X, Encyclica *Pascendi dominici gregis*, Denz., n.º 2.082.
[3] PIUS IX. *Syllabus*, prop. 15-16, Denz., nn. 1.715-1.716.

hoc est, *principaliter* per viam intuitionis *propriae* Substantiae uniuscuiusque, *secundario* vero per intuitionem *aliarum* Substantiarum Separatarum.

190. *Ratio* est, quia beatitudo formalis naturalis angeli consistit essentialiter in contemplatione Dei per medium et modum naturaliter perfectissimum eique connaturalem. Atqui propria substantia uniuscuiusque angeli aliorumque angelorum est medium connaturale quo angeli Deum naturaliter contemplantur, ita quidem ut modus attingendi hoc medium perfectissimus est intuitio propriae substantiae uniuscuiusque et consequenter propriae substantiae ceterorum.

Angelus enim, cum non sit discursivus, sed intuitivus, Deum contemplatur seu contuetur in creatura cognita sicut *in* medio. Patet autem creaturam pure spiritualem altiorem ac nobiliorem effectum Dei esse quam creaturae corporales. Per medium ergo pure spirituale, quod ceteroquin est proprium obiectum intellectus angelici [1], angelus Deum contuetur.

Attamen hoc medium non penetratur aequaliter ab angelo. Nam medium quod est propria substantia, adaequate et perfecte penetrat; medium vero, quod sunt aliorum angelorum substantiae, cognoscit secundum modum propriae substantiae, atque ideo minus perfecte et adaequate, cum substantia unius angeli differat specie a substantia ceterorum. Ergo in contuitione Dei in propria substantia uniuscuiusque angeli et consequenter in substantia ceterorum angelorum, essentialiter consistit formalis beatitudo naturalis angelorum.

Ad rem S. Thomas: «contingit enim ex effectu cognoscere causam multipliciter. Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit, sicut accidit in scientiis quae causam demonstrant *per* effectum. Alio modo, ita quod *in* ipso effectu videatur causa, in quantum similitudo causae resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo; nam in primo sunt

[1] I, 12, 4.

duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa, nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur eius causa; in modo autem secundo *una* est visio utriusque, *simul* enim ut videtur effectus videtur et causa in ipso. Tertio modo, ita quod ipsa similitudo causae in effectu sit forma *qua* cognoscit causam suus effectus, sicut si arca haberet intellectum et per formam suam cognosceret artem a qua talis forma velut eius similitudo processit...

Substantiae autem Separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum: non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva; sed secundo modo, in quantum una videt Deum *in alia:* et modo tertio, in quantum quaelibet videt Deum *in seipsa*» [1].

Et ideo per hanc ultimam contuitionem Dei S. Doctor definit naturalem beatitudinem angelorum, «qua [scilicet unusquisque angelus] cognoscit Verbum per eius similitudinem *in sua natura relucentem*» [2]; nam altissima et perfectissima «cognitio Dei, ad quam angelus *naturaliter* pervenire potest, est *ut cognoscat ipsum per substantiam angeli videntis*» [3].

195. SI AUTEM DE FORMALI BEATITUDINE NATURALI HOMINIS LOQUAMUR, DISTINCTIONE OPUS EST PRO DUPLICI STATU ANIMAE UNITAE CORPORI ET ANIMAE A CORPORE SEPARATAE.

Ergo in vita praesenti, beatitudo naturalis hominis non consistit essentialiter in cognitione Dei per viam intuitionis Substantiarum Separatarum.

Cuius *ratio* multiplex est. *Primo* quidem, quia adversa sententia, quae est Averrois et aliorum, *falso nititur supposito de intellectu agente et possibili separato.* Si enim ita esset, homo non esset vere et essentialiter rationalis naturae, quia vere et essentialiter non esset intelligens; quod est contra ipsam definitionem hominis qua dicitur *animal rationale.* Et tamen experimur nos revera intelligere atque ideo habere intellectum; et, cum intellectio sit actus maxime vitalis, de

[1] *III Contra Gent.*, cap. 49, arg. 1.
[2] I, 62, 1 ad 3. Vide etiam 56, 3.
[3] *De Verit.*, 8, 3.

necessitate debet esse nobis immanens et a principio intrinseco proveniens [1].

Secundo, quia in statu unionis animae ad corpus non est nobis naturaliter possibilis intuitio Substantiarum Separatarum. In hoc enim statu non intelligimus quidquam nisi in sensibilibus aut ex sensibilibus intellectis per discursum, ut experimur omnes. Atqui Substantiae Separatae non sunt *in* sensibilibus, ut per se notum est, cum ob hoc *Separatae* dicantur; neque etiam *ex* sensibilibus possunt quidditative cognosci: tum quia non sunt propria causa efficiens mundi corporei atque ideo earum exsistentia certo demonstrari nequit quasi causa ex effectibus; tum etiam quia res corporales non sunt univocae cum illis, sed alterius ordinis, et consequenter ex sensibilibus —etiamsi essent proprii effectus Substantiarum Separatarum— non posset adaequate cognosci earum natura [2].

Ceterum, cognitio intuitiva contradistinguitur a cognitione demonstrativa sicut immediata a mediata seu non discursiva a discursiva. Unde, licet per viam scientiarum speculativarum ex sensibilibus intellectis possemus cognoscere quidditatem Substantiarum Separatarum, haec tamen cognitio non esset quidditativa neque intuitiva et directa.

Tertio quia, etiamsi possibilis esset nobis haec intuitio in statu unionis ad corpus, beatitudo tamen naturalis in ea fundata esset plerisque hominibus prorsus inassequibilis. Ponunt enim ut conditionem requisitam ad unionem animae nostrae cum Intelligentia Agente quod intellectus in habitu fuerit completus, hoc est, quod omnes scientias speculativas, quibus materialia et sensibilia cognoscimus, perfecte et complete acquisierimus et possideremus. Hoc autem vix uni homini contingit; nam «intelligere omnia quae dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo rarum quod nulli unquam homini hoc accidit in statu huius vitae, nisi Christo qui fuit Deus et homo. Unde

---

1 *II Contra Gent.*, cap. 59 et 76.

2 *In librum Boetii «De Trinitate»*, 6, 3-4; Quaestio disp. *De Anima*, 16; *III Contra Gent.*, cap. 42-46; I, 88, 1.

impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam» [1].

Ac revera, «nec ipsi nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri; quinimmo omnes plurima a se asserunt ignorata» [2].

Iure ergo S. Thomas argumentatur: «intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo, et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent; quod est *contra Philosophum*, in I Ethicorum, qui dicit quod felicitas est quoddam bonum commune quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem: est etiam *contra rationem* quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie» [3].

196. *At in statu separationis animae a corpore, beatitudo naturalis hominis essentialiter consistit in contuitione Dei in propria essentia animae sicut in suo effectu, principaliter; secundario autem et ex consequenti, in contuitione Dei in essentia aliarum animarum separatarum; ac finaliter Substantiarum Separatarum.*

Ratio est quia, ut optime ait Witelo, «quaecumque dicuntur de Intelligentia, eadem fere dici possunt de anima separata; *fere* autem dicitur, quia inferioris ordinis natura est anima quam Intelligentia, licet non affectu et gratia, et ideo Intelligentiae subtilioris potentiae sunt naturae» [4]. Sicut ergo angeli non habent nisi faciem superiorem intellectus ad superiora et divina, ita in anima separata «aspectus eius non ordinabitur ad aliqua inferiora ut ab eis accipiat, sed erit absolutus, potens a Superioribus Substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quae tunc omnino non erunt; et per huiusmodi influentiam reducetur in actum, et sic *seipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo, et non a posteriori sicut nunc accidit.*

---

1 Quaestio disp. *De Anima*, 16.

2 *III Contra Gent.*, cap. 44, arg. 3.

3 I, 88, 1, § quarto.

4 Witelo, *Liber de Intelligentiis*, p. 51, 21-25, ed. Cl. Baeumker, apud BGPM, Bd. III, hft. 2, Münster i. W., 1908.

Sua autem essentia pertinet ad genus Substantiarum Separatarum intelligibilium et eundem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere: omnes enim sunt formae subsistentes.

Sicut igitur una aliquarum aliarum Substantiarum Separatarum cognoscit aliam intuendo substantiam suam, in quantum in ea est aliqua similitudo alterius Substantiae cognoscendae, per hoc quod recipit influentiam ab ipsa vel ab aliqua altiori Substantia [Deo scilicet], quae est communis causa utriusque; ita etiam anima separata, intuendo directe substantiam suam, cognoscet Substantias Separatas secundum influentiam receptam ab eis vel a Superiori causa, scilicet Deo: non tamen ita perfecte cognoscet Substantias Separatas naturali cognitione sicut ipsae cognoscunt se invicem, eo quod anima est infima inter eas et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem» [1].

Sic ergo anima separata «seipsam per seipsam intelliget», hoc est, sine specie impressa intelligibili intermedia; alias autem animas separatas et Angelos intelliget per species intelligibiles a Deo naturaliter, pro illo statu, impressas [2], quae in intellectu possibili animae separatae recipiuntur secundum modum eius: «sic enim intelligitur aliquod secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum [cum omnes animae separatae sint eiusdem speciei atomae]. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae» [3]. Itaque anima separata Deum contuetur in seipsa, in aliis animabus separatis et in Substantiis Separatis sicut in effectu proprio Dei, diversimode tamen; quia seipsam per seipsam sine media specie intelligibili impressa intuetur perfectissime; alias autem animas separatas, per species intelligibiles a Deo naturaliter impressas et quidem cognitione perfecta, licet minus quam suiipsius, quantum in ordine naturali possibile est; minus vero perfecte in intuitione Substantiarum Separatarum; ac denique imperfecte per species rerum sensibilium acquisitarum tempore unionis ad corpus, quas in statu separationis conservat [1].

[1] Quaestio disp. *De Anima*, 17.
[2] Quaestio disp. *De Anima*, 17 ad 4; I, 89, 2 ad 2.
[3] I, 89, 2. Vide etiam *II Contra Gent.*, cap. 81, § Quod autem quinta ratio proponebat.

Quae cum ita sint, dicendum est beatitudinem formalem naturalem animae separatae primo et per se consistere in contuitione Dei sine habitu intellectuali, hoc est, sine specie intelligibili impressa, licet media propria essentia visa; secundario vero et ex consequenti in contuitione Dei medio habitu intellectuali, idest speciebus intelligibilibus impressis aliarum animarum separatarum et angelorum. In quo eius beatitudo excedit beatitudinem naturalem ipsius in hac vita, sicut naturalis beatitudo angelorum excedit naturalem beatitudinem hominum.

Unde, nisi peccatum in hac vita contractum vel commissum impediat amorem naturalem efficacem Dei super omnia, qui omnino requiritur ad beatitudinem ut ultima dispositio et ut sequela naturalis eius, ut patet ex supra dictis [2], *omnes* animae separatae naturalem suam beatitudinem natae sunt obtinere ac de facto obtinerent, eo quod naturaliter omnes obtinent contuitionem Dei modo praedicto. Qua semel obtenta, ratione status est *inamissibilis et in perpetuum duratura*, quia ratione status est immutabilis eius voluntas in bono vel in malo quod sibi ut finem ultimum semel praefixit. Ut enim egregie argumentatur S. Thomas, «anima est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso exsistens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem,

[1] I, 89, 5.
[2] Supra, nn. 171-172.

sed ut in fine adepto quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis» [1].

Neque tamen postquam reassument corpora in resurrectione immobilitatem amittet, quia «corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora» [2].

Et sic omnes difficultates contra conditiones verae beatitudinis, etiam naturalis, quae urgebant in beatitudinem huius vitae ope scientiarum speculativarum [3], disparent, si ultima hominis beatitudo naturalis ponatur post hanc vitam, tam ante reassumptionem proprii corporis, quam post; quia corpus accidentialiter se habet ad ipsam. Unde S. Doctor, postquam ostendit ex diversis philosophorum sententiis «quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia», concludit: «a quibus angustiis liberabimur si ponamus... hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali exsistente, in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt Substantiae Separatae. Erit igitur ultima felicitas [naturalis] hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum naturaliter cognoscunt Substantiae Separatae» [4].

Haec tamen non ex pura philosophia scimus, quae capax non est sciendi cum certitudine exsistentiam et modum cognoscendi Substantiarum Separatarum, neque ideo modum quo anima separata cognoscit; sed ex theologia sacra, quae exsistentiam et naturam Angelorum penitius investigat et modum essendi et cognoscendi animae separatae, maxime per viam analogiae cum Deo ex revelatione cognito quantum ad angelos, et ex analogia cum angelis sic cognitis quantum ad animas separatas.

Merito ergo S. Thomas hanc solutionem tribuit doctrinae catholicae, dicens: «et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo Substantias Separatas a nobis post mortem, et non in hac vita» [1].

---

[1] *IV Contra Gent.*, cap. 95.
[2] *IV Contra Gent.*, cap. 95 in fine. Cf. *De Verit.*, 24, 11.
[3] Supra, n.º 182.
[4] *III Contra Gent.*, cap. 48, circa, finem.

Art. 3.—Difficultates enodantur

197. Semper sibi constans in methodo theologiae prosequenda, S. Doctor primam difficultatem movet *ex auctoritate* Patrum Ecclesiae, quae est locus *proprius* argumentationis theologicae; alias vero duas, *ex ratione*, quae locus secundarius et *quasi ex extraneis* est in Sacra Doctrina [2]. Est ergo processus vere theologicus, et quidem, pro indole doctrinae Sacrae, a maiori ad minus.

Sed et inter duas difficultates ex ratione —quae revera sunt duo potissima argumenta quibus philosophi arabes nitebantur ad suam de hominis beatitudine sententiam proferendam— ordo quidam logicus invenitur a maiori ad minus. Nam secunda difficultas exhibet argumentum *proprium*, fundatum in productione animae humanae ab angelis, quasi arguens *ex propria* causa efficienti *ad propriam* causam finalem quae est beatitudo. Terta vero continet argumentum *analogicum*, etiam abstracta vel negata causalitate efficienti angelorum in animas humanas, et nititur in proportionalitate quae viget inter corpus et animam quae est finis corporis ex una parte, et inter animam et angelos ex alia.

198. *Prima difficultas* (ex *auctoritate* Patrum Ecclesiae). Iuxta S. Gregorium, beatitudo formalis hominis consistit in hoc quod homo *intersit festis angelorum* [3]. Atqui interesse festis angelorum est eos videre et contemplari. Ergo beatitudo formalis hominis consistit in vissione et contemplatione angelorum.

199. *Respondetur. Trans. maior. Dist. min.:* interesse festis angelorum est eos videre et contemplari, unice vel

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 45 in fine.
[2] I, 1, 8 ad 2.
[3] S. GREGORIUS MAGNUS, *Lib. II homil. in Evangel.*, hom. 26, n.º 10, ML. 76, 1.202.

saltem principaliter, *nego;* una cum visione et contemplatione Dei, secundario tamen et post Deum, *conc.*

Et nego consequens et consequentiam.

Sensus verborum S. Gregorii non est quem obiiciens suspicatur. Contraponit S. Gregorius festa angelorum celebrantium in coelis sollemnitatem Christi resucitati, festis hominum in terris eandem sollemnitatem celebrantium. Angeli in coelis *vident* Christum resuscitatum et gloriosum; nos in terris *credimus* tantum, et nondum videmus Christum resuscitatum et gloriosum. *Interesse* autem festis angelorum non est per se ad videndos angelos, quia festa angelorum non sunt de ipsis, sed de Christo resuscitato et glorioso, sedente ad dexteram Patris; et vult dicere simul cum eis et *inter* eos *esse*, videntes et contemplantes gloriam Patris et Filii resuscitati a mortuis et sedentis ad dexteram eius: sicut *interesse* festis hominum non est per se ad videndos homines sollemnia celebrantes, sed ad recolendum triumphum et gloriam Christi resuscitati, sedentis ad dexteram Patris sui.

Et ait S. Gregorius: «quid prodest *interesse* festis hominum, si *deesse* contingat festis angelorum?» Hoc est, quid prodest in terris credere et recolere gloriam Christi et Patris, si non pervenimus ad eam in coelis videndam, propter peccata nostra? Ideo, dum assistimus festis hominum, cogitare debemus de festis angelorum, et conandum ut illis interesse possimus, vitando peccata, et mores nostros ad Christum componendo.

Qui quidem sensus perspicuus est in contextu S. Gregorii: «Hoc ergo, inquit, frates carissimi, tota intentione pertimescite, hoc apud vos sollicita mente cogitate. Ecce paschalia sollemnia agimus; sed *ita vivendum est nobis ut pervenire ad aeterna festa mereamur. Transeunt* cuncta quae *temporaliter* festiva celebrantur: *curate, qui his sollemnitatibus interestis, ne ab aeterna sollemnitate separemini. Quid prodest interesse festis hominum, si deesse contingat festis angelorum?*

Umbra venturae sollemnitatis est sollemnitas praesens: idcirco *hanc* annue agimus ut ad *illam*, quae *non est annua sed continua*, perducamur; cum *haec* statuto tempore geritur, ad *illius* desiderium memoria nostra refricatur. Frequentatione ergo gaudii temporalis ad aeterna gaudia mens incalescat et ferveat, ut de *veritate* laetitiae *perfruatur* in patria quod *umbra* gaudii *meditatur* in via.

Vitam ergo vestram, frates, moresque componite» [1].

Ac revera, festum angelorum est in coelis esse et videre semper faciem Dei, secundum illud: «videte ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis, quia *Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei qui in coelis est*» [2]. Nos autem in coelo *erimus sicut angeli Dei* [3], hoc est, semper videntes faciem Patris et Filii et Spiritus Sancti; simulque cum Deo, angelos et alios sanctos. Non tamen erimus beati ex visione angelorum, sed ex sola visione Dei, secundum illud S. Augustini: «qui te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est» [4].

200. *Secunda difficultas (ex ratione, argumento proprio).* Ultima perfectio hominis, quae est eius beatitudo formalis, essentialiter consistit in coniunctione per intellectum cum suo principio, quia ibi est ultimus finis uniuscuiusque ubi est suum primum principium, ut patet ex dictis supra, q. 2, a. 8. Atqui principium essendi et intelligendi animae humanae sunt angeli seu Substantiae Separatae; quia ultima Intelligentia, quae dicitur Intelligentia Agens, causat animas humanas easque intelligibiliter illuminat, sicut ipsa Intelligentia Agens causatur et illuminatur ab Intelligentia Superiori, scilicet nona, et sic inde usque ad Primam. Ergo beatitudo formalis animae humanae essentialiter consistit in coniunctione intelligibili eius cum Intelligentia Agente, scilicet in continuatione intellectus possibilis eius cum Intelligentia Agente Separata.

201. *Respondetur. Conc. mai. Nego minorem et conclusionem.*

Maiorem concedimus, quia omnino vera est eaque usi sumus ad determinandam veram beatitudinem obiectivam.

---

[1] S. GREGORIUS MAGNUS, *op.* et *loc. cit.*, n.º 10, col. 1.202-1.203.
[2] MTT., 18, 10.
[3] MTT., 22, 30.
[4] S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. V, cap. 4, nn. 32, 708.

Unde S. Thomas saepissime eam adhibet, exempli causa, quando scribit: «in ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit» [1].

Sed *minor* est omnino falsa, utpote contra doctrinam catholicam et contra sanam philosophiam.

Contra doctrinam quidem catholicam, quae tenet animas hominum a Deo ipso immediate productas cum corporibus infunduntur, eo modo quo de anima Adae dicitur in Scriptura: «et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae» [2]. Et saltem pertinet ad magisterium ordinarium Ecclesiae doctrina de animarum humanarum creatione ex nihilo, ut patet ex supra dictis [3].

Est etiam *contra sanam philosophiam*, quae docet animam humanam, cum sit spiritualis et per se subsistens, non posse educi ex potentia corporis, sed solum esse producibilem per creationem. Atqui creatio est solius Dei, cum exclusione cuiuscumque causae creatae, etiam per modum instrumenti [4]. Ergo impossibile est animam humanam ab aliqua causa creata, etiam ab Angelis, produci.

Falsum est ergo dicere animas humanas esse ab Intelligentia Agente vel quocumque angelo productas *secundum esse*. Et similiter *secundum lumen intellectuale*, quod est ipsa vis seu facultas intelligendi; quia hoc lumen est animae humanae connaturale, et ideo concreatur simul cum ipsa substantia animae. Et ideo ait S. Thomas: «cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua Substantia Separata, quam Angelum dicimus. Unde signanter dicitur *Gen.*, II, 8, quod ipse

---

[1] I, 12, 1. Et alibi expressius: «eodem modo et ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis» *(De Potent.*, 3, 3, obi. 1). Vide etiam *II Sent.*, d. 18, 2, 2; Quaest. disp. de *Spiritualibus Creaturis*, 10.

[2] *Gen.*, 2, 8.

[3] Supra, tom. II, n.º 344; t. III, n.º 21.

[4] *De Potent.*, 3, 4; I, 45, 5.

Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causetur in anima ab aliqua alia Substantia Separata, sed immediate a Deo» [1]. Pariter S. Augustinus nervose scribit: «Angeli nullam omnino possunt creare naturam; solus uniuscuiuslibet naturae, seu magnae seu minimae, creator est Deus, idest ipsa Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus » [2]. Et contrarium asserere S. Thomas reputat *haereticum* [3] vel *a fide alienum* [4]. Ceterum, philosophi arabes, quorum est haec obiectio, productionem animarum humanarum ab Angelis explicabant per emanationem quandam naturalem et necessariam potius quam per creationem proprie dictam. In quo dupliciter errabant, et in facto productionis, et in modo [5]. Unde peius quid dicebant quam si solam creationem proprie dictam defendissent.

Dicendum est ergo quod Deus «ipse immediate eam [= mentem nostram] beatificat et iustificat, sicut et creat» [6]; et sic «ultima perfectio intellectus humani est per coiunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animae et illuminationis eius» [7].

Et tamen, data eorum positione de origine animae humanae et de processione Intelligentiarum ab Uno, de necessitate sequebatur ipsorum doctrina de hominis et Angelorum beatitudine, ut fatetur ultro ipse S. Thomas: «secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in coniunctione ad suum principium» [8].

---

[1] Quaestio disp. *De Spiritualibus Creaturis*, 10.

[2] S. Augustinus. *De Genesi ad litteram*, lib. IX, cap. 15, n.º 26, ML. 34, 403.

[3] *De Potent.*, 3, 4.

[4] I, 90, 3.

[5] Vide *II Sent.*, d. 2, 2; *De Potent.*, 3, 4; I, 90, 3.

[6] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 ad 2.

[7] I-II, 3, 7 ad 2.

[8] I-II, 7 ad 2.

202. *Tertia difficultas (ex ratione, argumento analogico).* Ita se habet anima humana ad Substantias Separatas, sicut corpus humanum ad animam humanam, nempe in proportione potentiae ad actum et inferioris ad superius. Atqui ultima perfectio potentiae est ut coniungatur suo actui, sicut universaliter ultima perfectio naturae inferioris est ut coniungatur naturae superiori. Ergo et ultima perfectio animae humanae, quae est eius beatitudo formalis, essentialiter consistit in coniunctione seu continuatione intelligibili cum Substantiis Separatis.

203. *Respondetur. Nego mai. Conc. min. Et nego conclusionem.*

Hoc etiam argumento utebantur philosophi arabes, nominatim Averroes. At omnino deficiens est.

Dupliciter loqui possumus de anima humana relative ad Angelos. Uno modo, secundum eorum naturas seu in ordine naturali; alio modo, secundum dona eis a Deo superaddita, seu in ordine supernaturali gratiae et gloriae.

Si ergo comparatio fiat *in ordine mere naturali, anima humana est essentialiter inferior Angelis*, et secundum hoc comparatur eis ut inferius ad superius. At haec comparatio non est sicut effectus ad causam multoque minus sicut potentia ad actum vel sicut materia ad formam; quia neque angelus est causa efficiens animae humanae, neque causa formalis eius sicut anima est causa formalis corporis. Falsum est igitur dicere quod corpus emanat ab anima sicut anima ad Intelligentia et quod Intelligentia Agens informat animam seu mentem sicut anima informat corpus: et sic ruit fundamentum conclusionis illatae.

Quia tamen Angeli sunt natura sua animabus nostris superiores, ultima perfectio naturalis hominis stat in hoc quod attingat modum quo angeli Deum naturaliter contemplantur; non autem in hoc quod angelos ipsos contempletur, licet in hoc etiam multum perfectionis adipiscatur. Unde S. Thomas recte scribit: «felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiae autem Separatae sunt, ordine naturae, supra nos; unde *aliqualis ratio felicitatis* esse potest homini si cognoscat Substantias Separatas, licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo Primam Substantiam, scilicet Deum» [1].

Et alio in loco: «in cognitione... Substantiarum Separatarum est *magna* felicitas, *etsi non ultima, si* tamen *perfecte intelligantur:* sed anima separata *naturali* cognitione *non perfecte eas intelligit*»; et ideo, etiam in ordine naturali, Substantiae Separatae non sunt obiectum principale beatitudinis, sed secundarium et accidentale [2]. Perfecta vero beatitudo in hoc ordine est ut anima Deum cognoscat *sicut angeli eum cognoscunt*, scilicet *per contuitionem Dei in intuitione propriae substantiae sicut in proprio et immediato effectu.*

Si vero comparemus animam humanam cum angelis *in ordine supernaturali gratiae et gloriae*, tunc anima rationalis non est inferior angelis, sed aequalis, quia eiusdem gratiae et gloriae est particeps homo et angelus: unde in coelo erimus *sicut Angeli Dei* [3]. Quapropter S. Thomas scribit: «dicta autem positio tollit honorem animarum sanctarum, quibus promittitur angelorum *aequalitas* [MTT., XXI, 30] in consecutione ultimi finis; quod non posset esse, si causa essentialiter animae Angelus esset, cum esse causati semper dependeat a sua causa essentiali» [4].

In hoc ergo ordine omnino deficit obiectio.

---

[1] I, 64, 1 ad 1.
[2] I, 89, 2 ad 3.
[3] MTT., 22, 30.
[4] *II Sent.*, d. 18, 2, 2.

QUAESTIO SECUNDA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE A SUPERNATURALI BEATITUDINE INCHOATA HUIUS VITAE

204. Dato beatitudinem hominis formalem absolute perfectam non consistere in operatione habitus speculativi naturalis, ultimo videndum est an consistat essentialiter in operatione habitus speculativi supernaturalis.

Sunt autem tres classes habituum speculativorum supernaturalium: una habituum propriorum status viae, ut fides theologica; alia, habituum propriorum status termini, ut lumen gloriae; tertia, habituum communium utrique statui, ut dona intellectus, sapientiae et scientiae, ac suo modo habitus Sacrae Theologiae, qui tamen non est formaliter supernaturalis sed radicaliter tantum. Oportet igitur determinare in cuius operatione ex his habitibus supernaturalibus speculativis sit reponenda beatitudo formalis supernaturalis hominis.

Et ordine ascendenti procedentes, examinabimus: *primo*, an consistat in operatione habitus proprii status viae; *secundo*, an consistat in operatione habitus communis viae et termino; *tertio*, an formaliter consistat in operatione habitus proprii status termini.

SECTIO PRIMA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUS SUPERNATURALES PROPRIOS STATUI VIAE

205. Duplex est habitus speculativus supernaturalis proprius statui viae: unus, perfectus in ratione habitus, nempe fides theologica; alius, imperfectus in ratione habitus, scilicet prophetia, quae potius est dispositio transiens quam habitus permanens [1]. Quaeritur ergo an beatitudo formalis supernaturalis sit actus proprius fidei theologicae vel prophetiae.

---

[1] II-II, 171, 2.

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER FIDEM THEOLOGICAM

206. CONCLUSIO EST NEGATIVA: *beatitudo formalis supernaturalis hominis non consistit in cognitione Dei per fidem theologicam.*

207. *Probatur, primo, ex auctoritate divina.* Docet Apostolus cognitionem Dei per fidem esse imperfectam et *ex parte* tantum: «*ex parte* enim cognoscimus...: nunc cognosco *ex parte*» [1]; e contra, cognitionem beatificam Dei, quae est «facie ad faciem», esse cognitionem perfectam et *ex toto:* docet insuper quod, «cum venerit quod perfectum est *evacuabitur* quod ex parte est» [2]; quod est aequivalenter dicere: cum venerit cognitio beatifica Dei facie ad faciem, evacuabitur cognitio Dei «per speculum et in aenigmate» [3], quae est cognitio per fidem. Ergo cognitio beatifica Dei, quae est beatitudo formalis supernaturalis, non consistit in cognitione Dei per fidem: est enim contradictio in adiecto ponere beatitudinem formalem in cognitione evacuata.

Licet autem non sit de fide quod ipse *habitus* fidei evacuetur adveniente visione beatifica seu beatitudine formali, est tamen de fide quod evacuatur *actus* fidei secundum illud Benedicti XII: «visio huiusmodi divinae essentiae eius-

---

[1] *I Cor.*, 13, 9, 12.
[2] *I Cor.*, 13, 10, 12.
[3] *I Cor.*, 13, 12.

que fruitio *actus fidei* et spei in eis [animabus beatis] *evacuant*, prout fides et spes proprie theologicae sunt virtutes» [1]. Et hoc sufficit ad conclusionem nostram ostendendam, quia beatitudo formalis non consistit essentialiter in habitu, sed in *actu*, ut patet ex dictis ad a. 2 huius quaestionis [2].

208. *Secundo, probatur ex ratione theologica*, tum a priori, tum a posteriori.

A priori quidem, imprimis *argumento proprio propter quid, a definitione ad definitum.* De definitione fidei theologicae est esse *de non visis*, hoc est, *de non praesentibus seu possessis*, secundum illud: «est autem fides *sperandarum* substantia rerum, argumentum *non apparentium*» [3], et illud: «*spes* autem *quae videtur, non est spes;* nam *quod videt quis, quid sperat?... Quod non videmus, speramus*» [4]. Et ideo, quamdiu *ambulamus* per fidem, «*peregrinamur a Domino*», quasi ab eo absentes eumque nondum possidentes [5]. E contra, de definitione beatitudinis formalis est esse *de visis*, idest *de praesentibus seu possessis*, cum beatitudo formalis sit essentialiter *ipsa possessio beatitudinis* obiectivae, ut constat ex dictis ad art. 1 huius quaestionis. Unde Benedictus XII definit animas sanctorum beatas esse, quia «*vident* divinam essentiam *visione intuitiva et etiam faciali*, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, *sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente*» [6].

Definitio itaque fidei et definitio beatitudinis formalis supernaturalis non solum non sunt idem, sed et e diametro se opponunt; ergo et definitum utraque definitione non solum non est idem, sed e regione oppositum.

Quapropter S. Thomas, nervum quaestionis tangens, scribit: «*fides* autem *in sui ratione*, habet inperfectionem quae

---

[1] BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.
[2] Supra, nn. 53-55.
[3] *Heb.*, 11, 1.
[4] *Rom.*, 8, 24-25.
[5] *II Cor.*, 5, 6.
[6] BENEDICTUS XI, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

est ex parte subiecti, ut scilicet credens *non videat* id quod credit; *beatitudo* autem *de sui ratione* habet perfectionem ex parte subiecti, ut scilicet beatus *videat* id quo beatificatur» [1].

Deinde, probatur *argumento proprio quia*, nempe *ex conditionibus seu proprietatibus oppositis* cognitionis Dei per fidem et cognitionis Dei beatificae. Cognitio beatifica Dei est omnibus modis perfectissima, Deum attingit absque ullo medio obiectivo et est propria bonorum tantum, non communis bonis et malis. *Perfectissima* quidem, quia tunc veniet quod *perfectum* est *et Deum cognoscemus sicut et a Deo cogniti sumus*, nempe ex toto et non ex parte [2]; perfectum enim idem est ac totum [3]: *absque ullo medio obiectivo*, quia beati Deum vident «nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente» [4], nempe facie ad faciem et sicuti est [5]; *sanctorum propria et exclusiva*, quia est eorum tantum «qui post baptisma susceptum nullam omnino maculam incurrerunt»; vel, si maculam peccati contraxerunt, «in suis corporibus vel eisdem exutae corporibus» eam omnino purgaverunt, ita ut «nihil purgabile» maneat [6], sicut scriptum est: «beati *mundo corde*, quoniam ipsi *Deum videbunt*» [7]; et iterum: «pacem sequimini cum omnibus et *sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*» [8].

Atqui cognitio Dei per fidem theologicam *non est omnibus modis perfecta;* qui quamvis sit maxime perfecta ex parte obiecti cogniti, cum sit Dei secundum propria eius [9], est tamen «*imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus*», hoc est, *subiecti*, quia «intellectus non capit illud cui

---

[1] I-II, 67, 3. Vide etiam *III Contra Gent.*, cap. 40, arg. 5.
[2] *I Cor.*, 13, 10, 12.
[3] *III Sent.*, d. 27, 3, 4 c, ed. cit., n.º 223; *De Carit.*, 10, obi. 1.
[4] BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.
[5] CONCILIUM FLORENTINUM, Denz., n.º 693; BENEDICTUS XII, *loc. cit.*, n.º 530.
[6] CONCILIUM FLORENTINUM, Denz., n.º 693.
[7] MTT., 5, 8.
[8] *Heb.*, 12, 14.
[9] CONCILIUM VATICANUM, Denz., n.º 1.795.

assentit credendo»[1], cum illud non videat; *neque est omnino immediata* ex parte obiecti cogniti, cum sit media specie intelligibili creata; et *specularis*, iuxta illud: «videmus nunc *per speculum* in aenigmate»[2]; *neque est propria et exclusiva sanctorum*, cum etiam peccatores possunt esse vere fideles et christiani[3].

Ergo beatitudo formalis supernaturalis non consistit in cognitione Dei per fidem theologicam.

Tertio, probatur *argumento analogico*. Ita se habet in genere cognitionis supernaturalis fides theologica ad visionem facialem Dei sicut in genere cognitionis naturalis se habet fides humana ad scientiam speculativam de Deo. Atqui in genere cognitionis naturalis de Deo, beatitudo naturalis non consistit in actu fidei humanae, sed in actu scientiae speculativae, ut patet ex dictis ad a. 6 huius quaestionis[4]. Ergo et in genere cognitionis supernaturalis, beatitudo supernaturalis non consistit in cognitione Dei per fidem theologicam, sed in cognitione Dei per visionem intuitivam et facialem.

Cum enim beatitudo formalis sit in summo sui generis, nempe cognitionis beatitudinis obiectivae, beatitudo naturalis non potest consistere in cognitione Dei per fidem humanam quae est imperfectissima cognitio huius generis, sed in cognitione Dei per Sapientiam, quae est suprema cognitio huius ordinis. Et similiter beatitudo supernaturalis non potest consistere in cognitione imperfectissima Dei, quae est per fidem theologicam; sed in cognitione perfectissima huius ordinis, quae est per visionem facialem et intuitivam.

209. *A posteriori* probatur *ex facto realis separationis actus fidei theologicae et beatitudinis supernaturalis*. Si enim haec beatitudo essentialiter consisteret in cognitione Dei per fidem theologicam, ubicumque poneretur talis actus fidei ibi statim haberetur beatitudo supernaturalis; et sic quicumque semel exercuerunt actum fidei, ipso facto essent beati. Hoc

[1] *III Contra Gent.*, cap. 4, arg. 1.
[2] *I Cor.*, 13, 12.
[3] Concilium Tridentinum, Denz., nn. 808, 838.
[4] Supra, nn. 162-164.

autem esse falsum constat manifesta experientia; quia multi credentes peccatis obstringuntur et de multis malis conqueruntur, quae omnino aliena sunt a vera beatitudine supernaturali: multi etiam qui crediderunt, damnantur, et tamen beatus beatitudine supernaturali damnari non potest.

Quin etiam beatus est omnino certus et securus de sua beatitudine; fidelis vero, ex hoc tantum quod fidem habet et credit, non est certus quod habeat gratiam Dei multoque minus quod habeat aut saltem quod habebit gloriam. Unde Concilium Tridentinum docet quod «neque illud asserendum est oportere eos, qui vere iustificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere se esse iustificatos neminemque a peccatis absolvi ac iustificari nisi eum qui certo credat se absolutum et iustificatum esse... Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque Sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum»[1].

Similiter docet quod «nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset quod iustificatus aut amplius peccare non possit aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi speciali revelatione, sciri non potest quos Deus sibi elegerit»[2].

[1] Concilium Tridentinum, Denz., n.º 802.
[2] Concilium Tridentinum, Denz., n.º 805.

CAPUT SECUNDUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER PROPHETIAM

210. QUOD AUTEM DE FIDE DICTUM EST, DE PROPHETIA SIMILITER EST AFFIRMANDUM, NEMPE IN EIUS ACTU ESSENTIALITER NON CONSISTERE FORMALEM BEATITUDINEM SUPERNATURALEM.

Primo quidem, quia cognitio Dei per prophetiam est imperfecta et specularis, dum cognitio Dei beatifica est perfectissima et facialis. Quod ita evolvit S. Thomas: «*prophetia* importat cognitionem divinam *ut procul exsistentem;* unde de prophetis dicitur *Heb.*, XI, 13, quod erant *a longe aspicientes:* illi autem qui sunt in Patria, *in statu beatitudinis exsistentes*, non vident ut a remotis, sed quasi *ex propinquo*, secundum illud Psalmi 139, 14: *habitabunt recti cum vultu tuo.* Unde manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta quae erit in patria. Unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et, ea adveniente, evacuatur, ut patet per Apostolum, *I Cor.*, XIII, 8: *prophetiae evacuabuntur*» [1].

Secundo, quia beatitudo formalis est propria et exclusiva bonorum tantum; dum e contra, cognitio Dei per prophetiam potest etiam malis hominibus convenire: nam Balaam et Caiphas prophetaverunt [2], qui tamen peccatores erant; et

---

[1] I-II, 173, 1.
[2] *Num.*, 22-24; IOAN., 11, 51.

inter damnatos erunt prophetae, secundum illud: «*non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum*, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum. *Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus* et in nomine tuo daemonia eiecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: quia *nunquam novi vos; discedite a me qui operamini iniquitatem*» [1].

Propter quod Apostolus dicebat: «*si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam*, et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, *caritatem autem non habuero, nihil sum*» [2].

Et quidem ex hac parte multo minus potest beatitudo formalis, quae essentialiter consistit in coniunctione possesiva ad ipsum Deum, consistere in cognitione Dei per prophetiam quam per fidem theologicam; quia fides theologica spectat ad gratiam gratum facientem, quae immediate ordinatur ad coniunctionem cum ipso Deo; dum prophetia est gratia gratis data, quae per se primo data est *ad utilitatem aliorum* et non immediate unit habentem cum ipso Deo [3].

Tertio, quia prophetia est gratia quae paucis tantummodo datur in ordine supernaturali, etiam illis qui in statu gratiae sunt: et tamen beatitudo formalis supernaturalis datur suo tempore omnibus habentibus gratiam habitualem, si in gratia decedunt [4]. Illi quoque pauci, qui donum prophetiae accipiunt, non possunt eo uti cum voluerint [5]; at cognitio beatifica semper praesto esse debet beatis, immo et ea nunquam carent ex quo beati sunt.

Quarto, quia cognitio Dei per prophetiam est semper cognitio mediata, hoc est, mediata specie intelligibili creata sive prius accepta vel acquisita sive divinitus infusa [6]: at, e contra, cognitio Dei beatifica est essentialiter immediatissima, scilicet «nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis [beatis] ostendente» [1].

---

[1] MTT., 7, 21-23.
[2] *I Cor.*, 13, 2.
[3] *I Cor.*, 12, 7; I-II, 111, 1 et 4; II-II, 172, 4.
[4] CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., n.º 842.
[5] II-II, 173, 2.
[6] II-II, 173, 2.

Licet ergo prophetia importet visionem quandam eorum de quibus est, in quo superat cognitionem fidei, quae non habet visionem eorum quae creduntur; visio tamen haec non est perfecta et intuitiva, sed adhuc specularis et imperfecta. Nam cum dicitur «prophetas in speculo aeternitatis videre, non sic intelligendum est quasi ipsum Deum aeternum videant prout est speculum rerum, sed quia aliquid creatum intuentur in quo ipsa eternitas Dei repraesentatur; ut sic speculum aeternitatis intelligatur non quod est aeternum, sed quod est aeternitatem repraesentans» [2].

Aliunde tamen lumen propheticum est, secundum speciem suam, infra lumen fidei, utpote inferioris obiecti formalis; quia obiectum formale fidei est increatum et aeternum, dum obiectum formale prophetiae, praesertim *quod*, est creatum et temporale. Unde S. Thomas recte scribit: «quamvis prophetia et fides sunt de eodem, sicut de passione Christi, non tamen secundum idem; quia fides *formaliter* respicit passionem ex parte illa qua subest aliquid *aeternum*, scilicet in quantum *Deus* est passus: hoc autem, quod *temporale* est, respicit *materialiter;* sed *prophetia e contrario*» [3].

---

[1] BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.
[2] *De Verit.*, 12, 6; II-II, 173, 1.
[3] *III Sent.*, d. 24, 1, 1, qla. 1 ad 3, ed. cit., n.º 18.

SECTIO SECUNDA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUS SUPERNATURALES COMMUNES STATUI VIAE ET STATUI TERMINI

211. Consequenter videndum est an saltem beatitudo formalis supernaturalis consistat in cognitione Dei per habitum speculativum supernaturalem, qui non solum in via, sed et in patria praesertim exsistere possit, ideoque non evacuatur adveniente termino.

Sunt autem duo huiusmodi habitus, scilicet habitus theologiae sacrae et habitus donorum Spiritus Sancti speculativorum, qui revera complectitur tria dona, nempe donum Sapientiae, donum Intellectus et donum Scientiae; quae licet sint specie distincta ideoque tres habitus specie distincti, ad rem tamen nostram quod attinet, considerantur per modum unius, quia revera conveniunt in una ratione communi secundum relationem ad beatitudinem formalem. Quaerendum est igitur an beatitudo formalis essentialiter consistat in cognitione Dei per dona Spiritus Sancti speculativa vel per habitum theologiae sacrae.

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER THEOLOGIAM SACRAM

212. Nomine Sacrae Theologiae non intelligimus quamcumque cognitionem de Deo secundum propriam rationem deitatis; quo in sensu, nomen theologiae est commune analogum ad theologiam increatam, hoc est, ad cognitionem quam ipse Deus habet de seipso per seipsum, et ad theologiam creatam, id est, ad cognitionem supernaturalem Dei secundum propria eius prout a creaturis intellectualibus participari potest quocumque modo, nempe per modum fidei et per modum prophetiae et per modum scientiae et per modum experientiae et per modum visionis: sed Theologiam Sacram sumimus in sensu stricto prout apud nos est, scilicet pro habitu conclusionum theologicarum de Deo rebusque divinis per demonstrationem acquisibilis ex principiis ab ipso Deo de seipso revelatis. Sic enim Theologia est cognitio de Deo in sensu proprio *scientiae vel potius sapientiae*, quae generatim est «habitus conclusionum per demonstrationem acquisibilis ex principiis» [1]: et in se claudit habitum conclusionum theologicarum quarumcumque, nempe sive propriarum seu illativarum sive impropriarum seu mere explicativarum, dummodo sint certae et necessariae.

Ita ergo sumpta Sacra Theologia, potest apud nos esse in duplici statu: primo, in statu perfecto scientiae, quando

[1] CAIETANUS, in I, 1, 2, n.º 1.

conclusiones suas resolvit in principia a Deo accepta per revelationem claram seu evidentem, ut erit in patria; secundo, in statu imperfecto scientiae, quando conclusiones suas resolvit in principia a Deo accepta per revelationes obscuram seu obumbratam ideoque per fidem tenentur, ut accidit in via. Manet tamen in patria idem habitus Theologiae specie et numero qui erat in via, quia non videre intrinsece propria principia ideoque non posse resolvere conclusiones suas in principia intrinsece visa, non est de ratione Theologiae, sed per accidens et mere permissive se habet: postulat autem secundum naturam suam ut ad hanc intrinsecam evidentiam pervenire possit [1].

213. CONCLUSIO: *beatitudo formalis supernaturalis non consistit essentialiter in cognitione Dei per habitum Theologiae Sacrae.*

214. *Probatur, primo, deductive.* Beatitudo formalis supernaturalis est cognitio Dei immediatissima, idest, sine medio discursu et sine media specie intelligibili creata, eo quod essentialiter consistit in visione faciali seu intuitiva divinae essentiae, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte ostendente [2]. Atqui cognitio Dei per habitum Theologiae Sacrae est essentialiter mediata, nempe media specie intelligibili creata et medio discursu illativo vel saltem explicativo, cum sit essentialiter habitus *conclusionum* de Deo rebusque divinis per demonstrationem vel explicationem ex principiis revelatis ab ipso Deo. Imposibile est ergo beatitudinem formalem supernaturalem consistere in cognitione Dei per habitum Sacrae Theologiae.

Praeterea, cognitio Dei per habitum Sacrae Theologiae est essentialiter seu formaliter naturalis, licet radicaliter et originative sit supernaturalis: unde et habitus theologicus est

---

[1] Vide Caietanum, in I, 1, 2, n.º 11; II-II, 1, 5, n.º 2; Báñez, in I, 1, 2, dub. 3, ed. cit., pp. 23-26; Ioannem a S. Thoma, *Cursus Theol.*, in I, 2, disp. II, a. 5, nn. 12-23, ed. Solesm., t. I, pp. 365-368.

[2] Benedictus XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

naturaliter acquisibilis per demonstrationem ex principiis divinitus revelatis [1]. Ex adverso, beatitudo formalis supernaturalis, non est naturaliter acquisibilis; unde Concilium Viennense damnavit propositionem beguardorum et beguinarum dicentium «quod qualibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum» [2]. Et in Concilio Vaticano parabatur sollemnis damnatio eorum qui «speciatim affirmaverunt visionem Dei intuitivam, quae nobis in divina revelatione promittitur, non esse supra vires naturales» [3].

215. *Secundo, probatur inductive.* Si beatitudo formalis supernaturalis essentialiter consisteret in cognitione Dei per habitum Theologiae Sacrae, haec cognitio necessario deberet elici aut per habitum theologicum in statu imperfecto aut in statu perfecto. Atqui neutro modo cognitio haec potest esse essentialiter beatifica.

Non quidem cognitio Dei elicita per habitum theologicum in statu imperfecto, qualis in hac vita haberit potest.

Primo, quia reduplicative ut in statu imperfecto essentialiter dependet a fide theologica, quae est sicut habitus principiorum theologiae; in hoc enim statu «fides est de principiis theologiae, ipsa vero theologia est de conclusionibus ex ipsis principiis» [4]. Atqui beatitudo formalis supernaturalis est incompatibilis cum fide, quia consistit in visione intuitiva et faciali omnino immediata ipsorum principiorum theologiae, maxime principii primi, quod est ipsa divina essentia, quorum fides, quin desinat esse fides, non potest intrinsecam visionem habere, ut patet ex supra dictis [5]. Ergo et incompatibilis est cum actu theologiae secundum suum statum imperfectum.

---

[1] Haec doctrina «per studium habetur, licet eius principia ex revelatione habeantur» (I, 1, 6 ad 3).

[2] Denz., n.º 475.

[3] *Schema Constitutionis dogmaticae de doctrina catholica,* cap. 16; *Acta Concilii Vaticani,* ed. cit., t. 50, col. 71.

[4] Caietanus, in II-II, 1, 5, n.º 2.

[5] Supra, nn. 208-209.

Secundo, quia actus theologiae in statu imperfecto est et ipse imperfectus; nam talis est actus qualis est habitus. E contra, actus beatificus est actus essentialiter perfectissimus. Non ergo potest esse actus elicitus alicuius habitus in statu imperfecto, ut est habitus theologicus durante vita praesenti.

Unde Concilium Vaticanum, describens cognitionem Dei per habitum theologiae in statu imperfecto, ait: «ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, *aliquam* Deo dante mysteriorium *intelligentiam* eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; *nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium eius obiectum constituunt*. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt ut, *etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem* enim *ambulamus* et *non per speciem*» [1]. Ex adverso, beati in coelo «vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali; nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente» [2]. Quae certe Dei cognitio e regione se habet ad cognitionem Dei per habitum theologiae descriptum a Concilio Vaticano.

Cui consonat id quod de S. Thoma narratur. Theologia enim Sacra, prout in hac vita haberi potest in statu imperfecto scientiae, supremum fastigium attigit apud S. Thomam, praesertim in Summa Theologica. Et tamen interrogatus a Reginaldo de Piperno cur «opus tam grande» Summae Theologicae iamiam finem appetens non consummaret, quin potius vel ipsa utilia scriptionis suspenderet, respondit: «Reginalde, non possum; quia omnia quae scripsi videntur

---

[1] Concilium Vaticanum, Denz., n.º 1.796.

[2] Benedictus XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

mihi *paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi*» [1]. Et nondum viderat facie ad faciem ipsam divinam essentiam. Itaque cognitio Dei per habitum theologicum in statu imperfecto, etiam summa et perfectissima perfectione relativa huius status, est *minus quam palea respectu cognitionis beatificae, quae est vere adeps frumenti satians nos* [2].

Tertio, quia cognitio Dei per habitum theologiae in statu imperfecto est, vel saltem potest esse, communis bonis et malis, nempe iustis et peccatoribus, dummodo fidem theologicam habeant, sine qua principia huius habitus non tenentur. At vero formalis beatitudo supernaturalis est propria et exclusiva bonorum in gradu perfectae et immaculatae sanctitatis [3]. Est ergo impossibile quod beatitudo formalis supernaturalis essentialiter consistat in cognitione Dei per habitum theologiae sacrae in statu imperfecto.

Neque cognitio Dei elicita ab habitu theologico in statu perfecto, qualis erit in termino.

Primo, quia habitus et actus Theologiae sacrae sunt essentialiter distincti ab habitu et actu quibus Deus ipse sicut in se est videtur. Nam habitus et actus quibus Deus prout est in se videtur immediate, directe et formaliter correspondent habitui et actui fidei quibus succedunt, evacuata fide; et ideo essentialiter sunt principiorum et maxime primi, quod est ipsa divina natura, una in essentia et trina in personis: e contra, Sacra Theologia semper manet habitus conclusionum theologicarum seu veritatum virtualiter contentarum in principiis immediatis. Qua de causa, Theologia nostra, etiam in statu perfecto, non subalternatur proprie loquendo scientiae divinae quam ipse Deus habet de seipso, neque scientiae qua

---

[1] *Processus neapolitanus canonizationis S. Thomae Aquinatis*, cap. IX, n.º 79, apud Bollandianos, *Acta Sanctorum Martii*, t. I, p. 713 A, Antuerpiae, 1668.

[2] Psalm. 147, 14. «Transit fames et sitis iustitiae, ait S. Augustinus; succedit saturitas. Quae ibi erit adeps frumenti nisi panis ille qui descendit de coelo ad nos? (Ioan., 6, 41). In patria ipsa quomodo saturabit, qui in peregrinatione sic pavit?» *(Enarratio in Psalm.* 147, n.º 21, ML. 37, 1.930.

[3] Benedictus XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

beati vident visione intuitiva et faciali ipsam divinam essentiam et beatitudinem supernaturalem constituit, sicut neque Theologia in statu imperfecto subalternatur fidei; et hoc ideo, quia nulla scientia subalternatur proprie loquendo habitui principiorum, sed altiori scientiae de eodem subiecto formali *quod*. Subalternatur autem proprie loquendo scientiae matutinae beatorum, qua conclusiones de Deo cognoscunt intra Deum in et ex principiis visis in Deo. Quae quidem cognitio et scientia licet non sint formaliter discursivae, sunt tamen virtualiter eminenter, in quantum cognoscunt quasdam veritates de Deo rebusque divinis dependere ab aliis sicut a ratione vel causa propria: e contra scientia divina, quam Deus habet de seipso, non est discursiva etiam eminenter, sed mere intuitiva et immediata; et similiter scientia beatifica, qua beati divinam essentiam immediate intuentur.

Sic ergo Theologia nostra in statu perfecto continuatur cum Theologia, qua beati conclusiones de Deo rebusque divinis sciunt in Deo et intra Deum, scilicet cum scientia matutina beatorum. Unde S. Thomas, verbo vigilanti usus, dixit quod Theologia nostra subalternatur scientiae *Dei et beatorum*, non autem scientiae formaliter beatificae [1] prout haec dicit visionem intuitivam et immediatam ipsius primi principii, quod est divina essentia. Neque tamen ex aequo subalternatur scientiae Dei et beatorum; sed scientiae Dei remote et eminenter, beatorum autem proxime et formaliter, ut bene observat Ioannes a S. Thoma [2]. Unde tam impossibile est beatitudinem formalem supernaturalem consistere in cognitione Dei per habitum Sacrae Theologiae, etiam in statu perfecto, sicut impossibile est habitum conclusionum, etiam in statu perfecto, identificari cum habitu principiorum vel in eum resolvi.

Secundo, quia de ratione scientiae subalternatae est quod sit habitus essentialiter distinctus et inferior quam habitus

---

[1] I, 1, 2.

[2] *Cursus theol.*, in I, 1, 2; disp. 2, a. 5, n.° 10, ed. cit., t. I, p. 365 a.

scientiae subalternantis, ab eo tamen essentialiter dependens in ratione scientiae. Atqui habitus conclusionum theologicarum de Deo rebusque divinis essentialiter distinctus et inferior quam habitus conclusionum scitarum intra Deum in et ex ipso Deo, qui est theologia matutina, est habitus conclusionum scitarum extra Deum, cum essentiali dependentia tamen a conclusionibus scitis intra Deum; qui quidem habitus appellatur theologia vespertina. Ergo habitus nostrae Theologiae, hic et in patria, est essentialiter pertinens ad cognitionem Dei vespertinam [1].

Est autem contradictio in adiecto ponere beatitudinem formalem supernaturalem in cognitione Dei vespertina, quae essentialiter est per speciem et medium creatum, nempe extra Deum seu extra Verbum; cum de ratione talis beatitudinis sit Deum cognoscere in Deo et per Deum omnino immediate [2]. Unde et impossibile est beatitudinem formalem supernaturalem reponere in cognitione Dei per habitum Sacrae Theologiae, etiam in statu perfecto.

Neque Theologia in hoc statu tendit in sua principia ut ea explicet aut defendat, ut facit in statu viae ratione obscuritatis principiorum, cum illa principia sint evidenter et perfectius nota theologo per altiorem habitum, nempe principia proxima per habitum theologiae matutinae et principia prima per habitum luminis gloriae, *atque ideo explicatione et defensione non egent;* sed solum habebit munus *scientiae* deducendo conclusiones suas ex principiis proximis, et munus *sapientiae* iudicando de eis per principia illa intrinsece et evidenter nota per habitum superiorem. Utrumque ergo munus deducendi et iudicandi manebit in patria, altiori tamen et perfectiori modo, propter continuationem cum theologia subalternante. Et bene animadvertit Marletta quod sicut caritas, adveniente visione intuitiva divinae essentiae,

---

[1] S. Thomas, post S. Augustinum, docet cognitionem vespertinam essentialiter differre a matutina, etiam in Angelis (I, 58, 7).

[2] BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.° 530.

augetur et perficitur intensive et extensive, ita etiam «Theologia nostra perficitur in patria intensive et extensive», scilicet clarius et profundius cognoscens conclusiones in statu viae deductas, ac novas recentesque deducens, «saltem in primo ingressu ad illam» [1].

---

1 GABRIEL MARLETTA, O. P., in I, 1, 2, Controv. VIII, n.º 8, p. 105, Neapoli, 1662.

CAPUT SECUNDUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER DONA SPIRITUS SANCTI SPECULATIVA

216. Ultra cognitionem Dei per habitum Sacrae Theologiae, quae est cognitio discursiva et secundum humanum modum, adest cognito Dei per habitus donorum Spiritus Sancti speculativorum, scilicet per donum intellectus, sapientiae et scientiae, quae quidem cognitio altior et profundior est, cum sit cognitio affectiva seu experimentalis ex instinctu divino et per modum inclinationis procedens, ideoque intimius et magis immediate attingens obiectum suum sine discursu [1]. Quaeritur ergo an saltem beatitudo formalis supernaturalis essentialiter consistat in cognitione Dei per modum huiusmodi habitus donorum Spiritus Sancti, qui *scientiam Sanctorum* constituunt [2].

Qua in re oportet similem distinctionem eis applicare illi quae de Sacra Theologia dicta est, nempe huiusmodi dona Spiritus Sancti posse dupliciter considerari: uno modo, in statu perfecto et connaturali intellectus, sapientiae et scientiae, qui erit quando in patria continuabuntur cum lumine gloriae cui ista dona quasi subalternantur [3]; alio modo, in statu

---

1 I, 1, 6 ad 3; 64, 1; II-II, 45, 3 ad 1; 97, 2 ad 2.

2 II-II, 9, 3 ad 3.

3 Ita profunde suggerit IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus Theol.*, in I-II, 68, 6, disp. VIII, § Duratio donorum Spiritus Sancti etiam in patria, n.º 6, p. 255 b, Lugduni, 1663.

imperfecto et quasi innaturali, hoc est, sine modo et statu pleno scientiae, sapientiae et intellectus, quorum est intimam et completam visionem proprii obiecti habere, ut accidit in statu viae, quando non continuantur, sed separata inveniuntur a lumine gloriae subalternante, loco cuius fidei coniunguntur. Sicut enim caritas, ut optime ait Caietanus, est in hac vita quamdiu peregrinamur a Domino in statu quasi praeternaturali et quodammodo violento, dum in patria erit in statu naturali et quasi in loco proprio, utpote quiescens in Deo dilecto iam perfecte possesso [1]; ita etiam dona Spiritus Sancti speculativa, quae cognitionem Dei per contactum et gustum praeseferunt, in statu quasi innaturali et imperfacto, inveniuntur quamdiu ipse Deus non immediate videtur et possidetur, ut accidit in via; in patria vero erunt in statu perfecto et connaturali, Deo immediate viso et perfecte possesso ideoque plene gustabili et tangibili.

217. conclusio: *beatitudo formalis supernaturalis non consistit formaliter in cognitione Dei per habitum donorum Spiritus Sancti speculativorum.*

218. *Probatur*, *primo*, *quasi deductive*, ex ipsa ratione cognitionis Dei per haec dona Spiritus Sancti et cognitionis Dei beatificae, abstrahendo a statu perfecto vel imperfecto eorum. Cognitio Dei per dona Spiritus Sancti est essentialiter mediata. Atqui cognitio Dei beatifica est essentialiter immediata. Ergo cognitio Dei beatifica, hoc est, beatitudo formalis supernaturalis non consistit essentialiter in cognitione Dei per dona Spiritu Sancti speculativa.

Maior constat, quia cognitio Dei mediata potest tripliciter intelligi: uno modo, medio discursu proprio vel improprio, hoc est, illativo vel explicativo, ut est cognitio Dei per habitum Theologiae Sacrae, et haec cognitio non convenit donis Spiritus Sancti, quae non sunt habitus discursivi, sed intuitivi [2]; alio modo, media specie intelligibili creata seu

[1] Caietanus, in II-II, 24, 7, nn. 12, 18, 23.

[2] S. Thomas expresse docet de dono Scientiae quod non est discursivum (II-II, 9, 1 ad 1). Quod autem dicitur de dono Scientiae, proportionaliter valet de dono Consilii et de dono Sapientiae, ut scite animadvertit Báñez (in h. l., ed. cit., col. 550), et a fortiori de dono Intellectus.

medio effectu creato *extra intellectum cognoscentis*, sine discursu tamen, ut cum Deus contemplatur seu contuetur in effectibus naturae vel gratiae; tertio modo, medio effectu creato *in ipso intellectu cognoscentis* ex Deo operante relicto, et quidem absque ullo discursu, sicut angeli naturaliter contuentur Deum in propria eorum essentia naturaliter visa, et anima separata, ut supra dictum est [1]. Et huic tertio modo *similis* est cognitio Dei per dona Spiritus Sancti speculativa. Sicut enim angeli et animae separatae Deum contuentur ut Auctorem naturae in propria eorum substantia a Deo immediate producta sicut in proprio effectu, absque ullo discursu; ita etiam animae sanctae et contemplativae Deum contuentur ut Auctorem gratiae in effectibus supernaturalibus gratiae *intra earum intellectum* ab ipso Deo immediate productis per dona Spiritus Sancti speculativa, absque ullo discursu, sed per experientiam quandam directam illustrationis et suavitatis a Deo receptae, ac consequenter praesentiae ipsius Dei animam inhabitantis.

Unde S. Thomas docet quod Adam ante peccatum hoc modo Deum vidit «per lumen contemplationis» [2], hoc est, «per inspirationem internam ex irradiatione divinae Sapientiae, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa» [3]; aliis verbis: «mediante effectu spirituali in intellectu eius resultante, sicut et angeli [ad ordinem supernaturalem evecti] in primo statu videbant» [4]. Et hunc modum cognoscendi Deum extendit etiam expresse ad alios viros contemplativos —sunt autem contemplativi per haec dona Spiritus Sancti speculativa—, subdens: «*sicut etiam in viris contemplativis patet*, qui revelationes divinas merentur, et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis iustitiae» [5].

Est ergo *medium* formale *obiectivum*, *quo* Deus cognosci-

[1] Supra, nn. 192-194, 196.

[2] *De Verit.*, 18, 2 ad 8.

[3] *De Verit.*, 18, 2 c.

[4] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 ad 1.

[5] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 c.

tur per dona Spiritus Sancti speculativa, effectus supernaturalis gratiae a Deo immediate productus intra mentem hominis iusti et ab homine immediate perceptus cognitione experimentali et affectiva seu amorosa, quasi de re praesenti et immediate attacta et degustata, et non cognitione plus minusve abstracta et speculativa quasi de re absenti vel distanti. Nam cognitio Dei per haec dona Spiritus Sancti est per modum inclinationis seu instinctus, ex affinitate seu connaturalitate ad Deum et ea quae Dei sunt quasi ex unctione ipsius Spiritus divini, ideoque per modum affectus et degustationis experimentalis bonitatis et suavitatis divinae secundum illud: «*gustate* et *videte* quoniam *suavis* est Dominus» [1]. Et ideo haec Dei cognitio per istos effectus supernaturales et personales, ut reduplicative sunt effectus proprii Dei nos agentis ut filios eius, secundum illud: «qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei» [2], est cognitio experimentalis Dei *per modum contuitionis;* sicut in ordine naturali, angeli et animae separatae, immediate intuendes propriam essentiam ut reduplicative effectum Dei, naturaliter contuentur Deum ut eorum Causam et Auctorem.

---

[1] Psalm. 23, 9. Quem in locum S. Thomas egregium edidit commentarium: «*duo* facit, inquit: primo enim hortatur ad *experientiam* [*gustate*]; secundo, ponit experientiae *effectum* [*videte*]...

Experientia de re sumitur *per sensum;* sed aliter de re praesenti et aliter de absente: quia de absente per visum, odoratum et auditum; *de praesenti* vero *per tactum et gustum*, sed per *tactum* de *extrinseca* praesente, per *gustum* vero de *intrinseca*.

Deus autem non longe est a nobis nec extra nos, sed *in nobis* [secundum illud], *Ierem.*, 14, 9: tu *in nobis* es, Domine; et ideo *experientia divinae bonitatis* dicitur *gustatio* [iuxta illud], *I Pet.*, 2, 3: si tamen *gustastis* quoniam *dulcis* est Dominus...

Effectus autem experientiae ponitur *duplex:* unus est *certitudo* intellectus; alius, *securitas* affectus. Quantum ad *primum* dicit: et *videte;* in corporalibus namque prius videtur et postea gustatur, sed in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur, quia nullus cognoscit qui non gustat, et ideo dicit prius: *gustate*, et postea: *videte*. Quantum ad *secundum* dicit: quoniam *suavis* est Dominus [secundum illud], *Sap.*, 12, 1: o, quam *suavis* est, Domine, *spiritus* tuus *in nobis;* [et illud], Psalm. 30, 16: quam magna multitudo *dulcedinis tuae*» (Opera, ed. Vivès, t. XVIII, p. 419).

[2] *Rom.*, 8, 14.

Minor vero patet ex definitione Benedicti XII saepius citata, nempe beatitudinem formalem supernaturalem essentialiter consistere in cognitione Dei immediata, scilicet in visione intuitiva et etiam faciali divinae essentiae «*nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente*, sed divina essentia *immediate* se nude, clare et aperte eis [beatis] ostendente» [1].

Praeterea, cognitio Dei aliorumque a Deo quae, natura sua, est per se primo extra Verbum seu vespertina, non est essentialiter beatifica; quia cognitio essentialiter beatifica est cognitio Dei aliorumque a Deo in Deo et per Deum ipsum, secundum illud: «in lumine tuo videbimus lumen» [2]. Atqui cognitio Dei aliorumque a Deo per dona Spiritus Sancti speculativa est, natura sua, per se primo vespertina seu extra Verbum.

Nam medium formale cognitionis Dei aliorumque a Deo per haec dona Spiritus Sancti est essentialiter aliud a Deo ipso, nempe medium *creatum;* quod est elementum formale seu constitutivum cognitionis vespertinae. Et hoc ideo, quia dona Spiritus Sancti cognoscitiva sunt essentialiter infra virtutem theologicam fidei, utpote habentia obiectum formale *quo* creatum; dum e contra fides habet pro obiecto formali *quo* ipsam Veritatem Primam seu *increatam* se nobis revelantem [3]. *Per se primo* autem convenit habitibus et actibus eorum id quod se habet ex parte obiecti formalis *quo*, unde specificantur et sunt id quod sunt. Iure ergo dictum est quod cognitio Dei et mysteriorum eius per dona Spiritus Sancti, quae est experimentalis cognitio affectiva quasi per modum tactus et gustus, «*minor* est quidditativa et intuitiva visione [Dei], cum fundetur super aliquio *creato*, scilicet super fruitione divina», quae est fruitio *creata* et vitalis

---

[1] BENEDICTUS XII, *Const. dogm.* «*Benedictus Deus*», Denz., n.° 530.

[2] Psalm. 35, 10.

[3] «Virtutes theologicae *praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea*» (I-II, 68, 8). Item II-II, 1, 1.

nostra de Deo et donis eius [1]; itaque ideo est penetratio et intelligentia mysteriorum Dei *extra Verbum* [2].

Denique ea, quorum effectus formales sunt essentialiter distincti, sunt et ipsa essentialiter distincta, cum effectus formalis non differat re a forma. Atqui effectus formalis donorum Spiritus Sancti et actuum eius est essentialiter distinctus ab effectu formali beatitudinis formalis.

Nam effectus formalis beatitudinis formalis est hominem beatum perfecte coniungere Deo beatificanti et Deus beatificans perfecte ab eo possideri; ex hac enim coniunctione possessiva Dei redditur homo formaliter beatus, ut patet ex dictis ad aa. 1, 3 et 4 huius quaestionis. At vero effectus formalis habituum et actuum donorum Spiritus Sancti speculativorum non est hominem Deo perfecte coniungere neque Deum perfecte possidere, sed promptum et docilem reddere ad oboediendum motionibus et instigationibus eius, ita ut homo sit prompte, faciliter et delectabiliter mobilis ab inspiratione divina [3]: qui quidem effectus *natura sua praesupponit unionem ad Deum moventem*, quae in via primo fit per virtutes theologicas et in patria per visionem beatificam. Unde sicut in via virtutes theologicae «praesupponuntur ad dona sicut *radices* quaedam donorum» [4], ita etiam in patria beatitudo formalis praesupponitur ad actus donorum speculativorum sicut radix quaedam eorum.

219. *Secundo, probatur conclusio quasi inductive*, singillatim considerando cognitionem Dei per huiusmodi dona, tum in statu imperfecto, tum in statu perfecto. Necesse est enim quod, de facto, in uno vel in alio statu inveniantur. Atqui secundum neutrum possunt elicere actum essentialiter beatificum beatitudinis supernaturalis consummatae.

---

[1] Ioannes a S. Thoma, O. P., *Cursus theol.*, I-II, q. 68, disp. XVIII, a. 3, § Donum intellectus distinctum in patria a lumine gloriae, n.º 20, ed. cit., p. 219 a.

[2] Ioannes a S. Thoma, *op.* et *loc. cit.*, § Actus doni Intellectus distinctus a fidei et aliorum donorum actibus, n.º 8, p. 211 b; a. 4, § Ad quae obiecta se extendat donum Sapientiae, n.º 12, p. 227 b.

[3] I-II, 68, 1, 3, 4.

[4] I-II, 68, 4 ad 3.

Non quidem in statu imperfecto, ut in hac vita mortali habentur.

Primo, quia actus cognitionis Dei per haec dona in statu imperfecto viae simul datur cum actu cognitionis Dei per fidem; nam haec dona in hoc statu tota quanta sunt «ordinantur ad supernaturalem cognitionem [Dei et aliorum a Deo in ordine ad Deum], quae nobis per fidem fundatur» [1], et ideo «comparatur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt» [2]; unde «*tota* certitudo intellectus vel scientiae vel sapientiae secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei, sicut *tota* certitudo conclusionum procedit ex certitudine principiorum» [3]: sublato ergo actu fidei, non potest consistere actus donorum huiusmodi, sicut sublato principio vel causa nequit consistere conclusio vel effectus. Propter quod S. Thomas ex professo probat quod, durante statu viae, donum intellectus et quoad habitum et quoad actum simul habetur cum fide et quoad habitum et quoad actum [4]. Atqui cognitio Dei beatifica consummata non potest simul esse cum actu fidei, secundum illud Benedicti XII: «*visio huiusmodi divinae essentiae* eiusque fruitio *actus fidei* et spei in eis [beatis] *evacuant*, prout fides et spes *proprie theologicae* sunt *virtutes*» [5]. Et ideo Angelicus, qui admittit S. Paulum *vidisse Dei essentiam* cum raptus est usque ad tertium coelum [6], consequenter tenet quod *simul tunc in eo non fuit actus fidei* [7]. Evidenter ergo beatitudo formalis supernaturalis non consistit essentialiter in cognitione Dei per dona Spiritus Sancti speculativa in statu imperfecto viae.

Secundo, quia beatitudo formalis supernaturalis Dei non consistit in cognitione Dei negativa, qua Deum cognoscimus

---

[1] II-II, 8, 6.

[2] II-II, 4, 8 c.

[3] II-II, 4, 8 ad 3.

[4] II-II, 8, 2.

[5] Benedictus XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

[6] *II Cor.*, 12, 2.

[7] II-II, 175, 3 ad 3.

esse ab aliis distinctum et supra alia, tamen quid sit remanet ignotum; sed in cognitione Dei affirmativa et positiva, qua non solum scimus de Deo quomodo ab aliis separatur, sed etiam *quid* est in seipso secundum propria sui; nam cognitio Dei per negationes seu remotiones est valde imperfecta [1]. Atqui cognitio Dei per dona Spiritus Sancti speculativa in statu imperfecto viae est cognitio negativa tantum, licet altissima et depuratissima in suo ordine remotionis.

Est enim triplex via cognoscendi Deum in statu viae, scilicet via causalitatis, via excellentiae et via remotionis, quarum secunda perfectior est prima et ambabus tertia. Et hanc viam remotionis maxime elevant et perficiunt dona Spiritus Sancti speculativa. Ut enim scite animadvertit S. Thomas, in hoc ascensu cognitionis ad Deum «maxime iuvatur mens humana cum lumen eius naturae nova illustratione confortatur, sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit; sed quia ad eius essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in seipsum quodammodo reflecti. Et hoc est quod dicitur *Genes.*, XXXII, 30, super illud: *vidi Dominum facie ad faciem*, in glossa Gregorii: visus animae, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur» [2]. Et ideo «secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur quando cognoscitur eius essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu huius vitae» [3]. Unde «hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit in libro de Mystica theologia, cap. 1-2, cum Deo quasi ignoto coniungimur; quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum: unde et ad huiusmodi sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 39, arg. 1.
[2] *In librum Boetii De Trinitate*, 1, 2 c.
[3] *In librum Boetii De Trinitate*, 1, 2 ad 1.

Moyse dicitur, *Exodo*, XX, 21, quod *accessit ad caliginem in qua Deus erat*» [1].

Ac revera, «cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo deveniatur..., quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit; sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit» [2]. Atqui homo viator per dona Spiritus Sancti speculativa plura et magis propinqua et magis de propinquo [3] cognoscit a Deo esse remota seu distincta quam per aliam quancumque cognitionem viae.

Ad cognoscendum siquidem Deum hoc modo sublimiori, requiritur necessario munditia cordis; secundum illud: «beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt» [4]; quae quidem fit per huiusmodi dona. Est enim duplex cordis munditia: una, «praeambula et dispositiva ad Dei visionem, quae est *depuratio affectus* ab inordinatis affectionibus» [5], et haec fit per dona quatenus sunt affectiva seu practica; alia vero est munditia cordis «quasi completiva respectu visionis divinae» [6], quae est *depuratio intellectus* ab inordinatis cogitationibus.

Munditia cordis affectiva secum fert *depurationem affectus ab omni malo*, scilicet ab omni peccato et imperfectione morali et ab omnibus reliquiis peccatorum; ac insuper *a nimia affectione ad bona minus perfecta et dimidiata*, ut sunt omnia bona naturalia corporalia vel spiritualia, et ipsa bona supernaturalia creata ut creata sunt; ita ut in omnibus et

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 49, post. arg. ultimum, § Cognoscit tamen Substantia Separata. Videsis etiam *III Sent.*, d. 35, 2, 2, qla. 2, nn. 142-144.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 49, § Rursus.
[3] «Sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote *magis de propinquo Deum attingens per quandam unionem animae ad ipsum*» (II-II, 45, 3 ad 1).
[4] Mtt., 5, 8.
[5] II-II, 8, 7.
[6] II-II, 8, 7.

super omnia Deum diligamus [1], quia «nemo bonus nisi solus Deus» [2].

Munditia vero cordis intellectiva seu cognoscitiva similiter importat *depurationem intellectus ab omni errore* contrario Veritati divinae, quae est bonum intellectus, et *ab omni dubio seu haesitatione circa Dei veritatem:* ac praeterea *ab omni imperfecta resolutione veritatis de Deo et de creaturis in ordine ad ipsum* in corporalia, scilicet in sensus et phantasmata, et in spiritualia naturalia, et in omne medium et modum naturalem cognoscendi Deum et divina. Necesse est ergo transcendere vel ipsum medium et modum quibus angeli et anima separata Deum naturaliter cognoscunt, nempe in effectu naturali spirituali, qui est propria eorum essentia vel substantia, Deum contuentur. Unde S. Thomas docet quod «scanduntur [divina] quasi triplici gradu: primus est in derelinquendo sensum; secundus, in derelinquendo phantasias; tertius, in derelinquendo rationem naturalem», hoc est, modum et medium naturale cognoscendi Deum [3].

Per dona enim Spiritus Sancti speculativa cognoscimus Deum, eum contuendo in effectibus supernaturalibus gratiae suae directe impressis in animas nostras; qui in infinitum excedunt omnes effectus naturales, etiam ipsam substantiam animae nostrae et omnium angelorum, iuxta illud S. Thomae: «bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi» [4]. Quanto autem propinquior et expressior alicuius

---

[1] Quam quidem cordis munditiam saepissime a Deo petit Ecclesia in suis orationibus liturgicis; v. gr.: «his nobis, Domine, mysteriis conferatur, quo *terrena desideria mitigantes, discamus amare coelestia*» (*Missale Romanum*, Dominica III post Pascha, secreta); «Deus, qui nobis per prophetarum ora praecepisti *temporalia relinquere atque ad aeterna festinare*, da famulis tuis ut, quae a te iussa cognovimus, implere *coelesti inspiratione valeamus*» (*ibid.*, sabbato in vigilia Pentecostes, Oratio post quintam prophetiam); «Deus, qui *diligentibus te bona invisibilia praeparasti*, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, *ut te in omnibus et super omnia diligentes, promissiones tuas quae omne desiderium superant, consequamur*» (*ibid.*, Dominica V post Pentecostem, Collecta).

[2] LUC., 18, 19.

[3] In *I Sent.*, prol., divisio textus.

[4] I-II, 113, 9 ad 2.

causae effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa eius quod sit; et, si ab ea removeatur seu negetur, tanto magis accedit ad propriam ipsius cognitionem [1]. Cum igitur cognitio Dei per dona Spiritus Sancti speculativa sit contuitio eius in propriis effectibus supernaturalibus expertis et degustatis, scilicet cognitione affectiva et intima quasi per contactum et non mere abstractiva aut speculativa, manifeste altiorem cognitionem praesefert quam quaecumque contemplatio naturalis, etiam angelorum, et ex parte medii, et ex parte modi cognoscendi [2]. In his autem effectibus apparet Deus in infinitum eos excedens; et sic, cognoscentes Deum esse supra altissimos effectus suos, eosque ab ipso removentes, altissimum gradum attingimus cognitionis Dei per viam remotionis, et Deo ipsi abscondito et ignoto inhaeremus.

Haec est evidentia negativa et discretiva Dei et mysteriorum eius quam nobis praebent dona Spiritus Sancti speculativa in statu imperfecto viae [3], quae certe non sufficit ad videndam ipsam Dei essentiam ut in se est, in qua consistit beatitudo formalis supernaturalis. Per hos enim effectus immediate in nobis expertos ut effectus Dei, immediate *cogitamus* Deum, non autem immediate *videmus;* nam «idem est motus intellectus in imaginem in quantum est imago et in imaginatum, quamvis alius motus sit intellectus in imaginem in quantum est res quaedam et in id cuius est imago: et ideo, quando per similitudinem creaturae, quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est res quaedam, sed solum ut est similitudo Dei, tunc immediate de Deo *cogitat*, quamvis non immediate Deum *videat*» [4].

---

[1] «Perfectior cognitio de Deo habetur, cum eius lumen sit *expressior eius similitudo* quam lumen naturae aut creaturae sensibilis, ex quibus homo naturali cognitione ducitur ad Dei cognitionem» (*IV Sent.*, d. 49, 2, 7 ad 2).

[2] II-II, 8, 2-6.

[3] II-II, 8, 7.

[4] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 ad 8. Et alio in loco: «*imago* rei, inquit, dupliciter potest considerari. *Uno modo*, in quantum est *res* quaedam: et cum sit *res distincta ab eo cuius est imago*, per modum istum *alius* erit *motus virtutis cognitivae in imaginem et in id cuius est imago*. Alio modo consideratur [imago]

Merito ergo S. Thomas ad videndam immediate Dei essentiam in statu viae, ultra dona Spiritus Sancti speculativa, omnino requirit lumen gloriae: «divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae» saltem «per modum transeuntis» participatum [1], sine quo Deus est «incontemplabilis nobis in sua essentia» [2].

Quamdiu itaque huiusmodi dona non continuantur cum lumine gloriae, cui quasi subalternantur, sunt in statu imperfecto, et ideo imperfectam visionem mysteriorum Dei habent, scilicet mere negativam, quae ad beatitudinem non sufficit.

Tertio, patet idem quasi *a posteriori*, quia cognitio Dei per habitus donorum Spiritus Sancti speculativorum in statu imperfecto est normalis et ordinaria omnibus iustis in statu viae, cum dona Spiritus Sancti inveniantur in omnibus iustis [3] et sint eis ad salutem aeternam necessaria [4]; nihil autem magis normale et connaturale habenti dona Spiritus Sancti quam agere secundum ea, sicut naturale est habitum habenti ex habitu agere. Atqui visio divinae essentiae in statu viae est omnino extraordinaria et miraculosa et paucissimis tantum concessa ex speciali Dei privilegio [5]; beatitudo autem supernaturalis essentialiter consistit in visione faciali et intuitiva divinae essentiae. Non ergo haec consistit in cognitione Dei per huiusmodi dona Spiritus Sancti in statu imperfecto viae, sed *realiter ab ea separatur*.

---

prout est imago, et sic *idem est motus in imaginem et in id cuius est imago;* et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo *exsistente*, potest *motus* cognitionis *transire* ad causam *immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re:* et hoc modo intellectus *viatoris* potest *cogitare de Deo, non cogitando de aliqua creatura*» (*De Verit.*, 8, 3 ad 18).

Quae cum ita sint, merito concludit: «*Sapientia*, qua *nunc* contemplamur Deum, *non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplamur*» (*De Virtutibus in communi*, 12 ad 11).

1 II-II, 175, 3 ad 2.

2 *In librum Dionysii de Divinis Nominibus*, cap. I, lect. 1.

3 I-II, 68., 5; II-II, 8, 4; 45, 5.

4 I-II, 68, 2.

5 *IV Sent.*, d. 49, 2, 7; *De Verit.*, 10, 11; I, 12, 11 ad 2.

220. *Neque in statu perfecto, ut in patria habebuntur* [1].

Difficultatem quandam apparentem faciunt quaedam verba S. Thomae circa donum intellectus, cui in patria tribuere videtur actum visionis facialis Dei. Ita enim scribit: «dona illa quae communicant cum virtutibus in obiecto quod in patria remanebit, non remanebunt in patria a virtutibus illis distincta, a quibus non distinguuntur nisi ex imperfectione et perfectione in modo operationis; quod patet de intellectu et fide, quia *visio quae fidei succedit ad intellectus donum perfectum pertinet*, ut patet in Glossa Mtt., V» [2].

Et paulo post: «vita enim contemplativa et hic incipit et in futuro [eadem perseverans] consummatur; unde actus qui erunt perfecti in patria, quodammodo in hac vita inchoantur, sed imperfecti sunt. *Donum autem intellectus*, cuius est spiritualia apprehendere, *in patria ad ipsam divinam essentiam pertingit, eam intuendo;* unde in sexta beatitudine, quae ad donum intellectus pertinet, ponitur quantum ad statum patriae: quoniam *ipsi Deum videbunt*» [3].

Quod retinet in Summa Theologica: «*videre* enim *Deum*, ait, respondet *dono intellectus*» [4]. Nam «duplex est Dei visio: una quidem *perfecta*, per quam *videtur Dei essentia;* alia vero imperfecta per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur.

Et *utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus: prima quidem* [= perfecta] *ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria;* secunda vero [= imperfecta et negativa] ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via» [5].

---

1 Dona Spiritus Sancti manere in patria, indubia res est: tum quia revera fuerunt in Christo, qui nedum viator sed et comprehensor erat (Denz., n.º 83); tum ex communi Ecclesiae doctrina, quam Leo XIII expressit his verbis: «haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum [= animum iusti] ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaeque excellentiae ut *in coelesti regno eadem, quamquam perfectius, perseverent*» (Encyclica *Divinum illud munus*, die 9 maii 1897; *Acta Leonis XIII*, ed. cit., t. V, p. 156).

2 *III Sent.*, d. 34, 1, 3 ad 6, n.º 96.

3 *III Sent.*, d. 34, 1, 4, n.º 113.

4 I-II, 69, 3 ad 1.

5 II-II, 8, 7. Cf. ibid., 2.

Ac expresse notat quod visio perfecta et positiva Dei *beatos* facit homines [1]. Videtur ergo quod, iuxta S. Thomam, donum intellectus in statu perfecto prout est in patria, est habitus elicitivus visionis intuitivae divinae essentiae, ideoque beatitudinis supernaturalis consummatae.

Haec tamen non urgent, et possunt tripliciter explicari.

Primo, dicendo quod S. Thomas non loquitur de dono intellectus in sensu proprio et stricto, pro uno ex donis Spiritus Sancti, ab aliis distincto, sed *in sensu quodam largiori, pro omni cognitione supernaturali de se evidenti*, ita ut ab eo excludatur sola cognitio fidei: nam quidquid supernaturale est, ex dono Dei est; et, si pertineat ad intellectum, ut est cognitio, erit *donum intellectus*. Et in hoc largiori sensu videtur esse locutus S. Thomas in II-II, q. 8, a. 1, ubi universaliter dicit quod «*lumen supernaurale* [contradistinctum a lumine naturali intellectus nostri] homini datum vocatur donum intellectus». Quia ergo maxime supernaturalis et maxime cognoscitiva est visio facialis Dei, *maxime ei convenit in hoc sensu ratio doni intellectus*.

Neque mirum est quod S. Doctor non semper loquatur de donis Spiritus Sancti in sensu stricto quando agit, de singulis donis in particulari; nam in prologo ad totam II-II dixit quod quia «Sapientia, intellectus et scientia communicant, etiam in nomine, cum donis quibusdam Spiritus Sancti..., *simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium*». Turpiter ergo erraret qui *omnia* tradita in quaestionibus quarum titulus est de dono intellectus, de dono scientiae, de dono sapientiae, *intelligeret exclusive de his donis stricte sumptis*. Quia vero immediate ante tractatum de dono intellectus et de dono scientiae egerat de fide divina, hac excepta, ne esset inutilis repetitio, de ceteris ad intellectum pertinentibus in illis quaestionibus agit, maxime de supernaturalibus, et in his specialiter de spectantibus ad huiusmodi dona in sensu stricto; at non unice neque exclusive.

Secundo respondetur quod, dato et non concesso S. Thomam in verbis citatis locutum fuisse de dono intellectus in sensu proprio et stricto, nondum sequi visionem facialem Dei esse actum elicitum doni intellectus in statu perfecto. Potest enim attribui dono intellectus aliquid dupliciter: uno modo, secundum proprietatem; alio modo, secundum meram appropriationem, eo

---

1 II-II, 8, 7 obi. 3 una cum eius responsione.

fere modo quo personis Trinitatis attribuuntur quaedam nomina propria seu personalia et quaedam appropriata, quia revera sunt essentialia ideoque communia omnibus personis, et tamen, propter quandam similitudinem vel etiam dissimilitudinem cum propriis alicuius personae, ei appropriantur [1]; nam «*appropriare* nihil est aliud quam *commune trahere ad proprium*» [2].

Ad donum ergo intellectus *secundum proprietatem* pertinet *Deum et ea quae Dei sunt contueri modo experimentali et affectivo in effectibus supernaturalibus gratiae vel gloriae directe ab ipso Deo in anima iusti productis, ita ut Deus ipse in illis intime apprehendatur et a ceteris omnibus discernatur;* negative quidem in statu imperfecto viae, positive vero in statu perfecto patriae; utrobique tamen limpide et clare, secundum modum suum, nam donum intellectus facit aliquo modo limpide et clare intueri quae Dei sunt [3]. «Sancti enim qui habent cor repletum iustitia, vident excellentius quam alii qui vident per effectus corporales [vel etiam mere naturales, licet sint spirituales]: quanto enim effectus sunt propinquiores [Deo], tanto Deus magis cognoscitur per illos. Unde *sancti, qui habent iustitiam, caritatem et huius modi effectus qui sunt simillimi Deo, cognoscunt* [*Deum*] *magis quam alii* [secundum illud], Psalm. 33, 9: *gustate et videte* quoniam suavis est Dominus» [4].

Secundum appropriationem vero pertinet ad illud quidquid ponitur in sexta beatitudine, scilicet *munditia cordis* per modum *meriti* et *visio Dei* per modum *praemii* [5]: non quod proprie et formaliter, hoc est, specifice seu per se primo ei conveniat ratio meriti visionis Dei seu vitae aeternae, cum hoc sit proprium caritatis [6]; neque ratio praemii quasi proprii et per se primo illud attingentis seu capientis, cum hoc sit proprium luminis gloriae, sine quo Deus omnino videri non potest. Unde et signanter S. Thomas dixit quod «utrumque [scilicet munditia cordis et visio Dei] pertinet *aliquo modo* ad donum intellectus» [7]. Haec enim particula diminuens, *aliquo modo*, appropriationem importat, quae est diminutio quaedam proprietatis; siquidem

---

1 Videsis I, 33-38; 39, 7-8.
2 *De Verit.*, 7, 3.
3 *In Isaiam*, cap. IX, ed. Vivès, t. XVIII, p. 742 a.
4 *In Matthaeum*, cap. V, ed. cit., p. 76 b.
5 I-II, 69, 2; II-II, 8, 7.
6 I-II, 114, 4.
7 II-II, 8, 7.

quod *proprie et essentialiter* dicitur de aliquo, *totaliter seu omni modo* ei *convenit*.

Ac revera, *purificatio cordis non est exclusiva doni intellectus*, etiam ut est intellectiva seu cognoscitiva, cum haec fiat etiam per fidem, secundum illud: «fide purificans corda» [1], maxime quando est fides viva quae «per caritatem operatur» [2]. Cur ergo erit exclusiva doni intellectus proprie dicti visio facialis et intuitiva Dei? Potius dicendum est quod sicut purificatio cordis convenit primo et per se fidei et ex consequenti dono intellectus, per appropriationem quandam; ita visio facialis Dei convenit primo et per se lumini gloriae quod directe succedit fidei eique correspondet, et ex consequenti et per appropriationem quandam dono intellectus.

Et ad hoc reducitur id quod ait Ioannes a S. Thoma, scilicet visionem facialem divinae essentiae non pertinere ad donum intellectus in statu perfecto et consummato *elicitive et formaliter*, sed solum *praesuppositive et regulative*. Sicut enim fides se habet in statu viae ad donum intellectus in statu imperfecto praesuppositive et regulative, quatenus fides praesupponitur dono intellectus et regulat illud, ut dicit S. Thomas [3]; ita lumen gloriae, cuius est formaliter et elicitive visio beatifica, se habet ad donum intellectus in statu perfecto praesuppositive et regulative, utpote succedens et correspondens fidei. «Et sic donum intellectus ibi regulatur per visionem et pertingit ad intuendam et videndam divinam essentiam ex parte sui regulativi, sicut hic de auditis mentem illustrat et pertingit ad id quod se tenet ex parte auditus, scilicet ad credendum cum quadam certitudine speciali. Ceterum, formaliter donum intellectus neque hic elicit actum credendi neque ibi visionem, licet ab ea reguletur et derivetur, quia donum intellectus supponit mentem unitam Deo ut reddat illam mobilem a Spiritu Sancto ad intelligentiam mysteriorum» [4].

Patet autem quod hoc reducitur ad appropriationem quandam, sicut proprio effectui seu propriae conclusioni appropriatur pro-

---

1 II-II, 7, 2.
2 *Gal.*, 5, 6.
3 I-II, 68, 8.
4 Ioannes a S. Thoma, *Cursus theol.*, in I-II, 68, disp. XVIII, a. 3, § Donum intellectus distinctum in patria a lumine gloriae, n.º 3, ed. cit., p. 216 b. Vide etiam ibid., n.º 15 in fine, p. 218 a; n.º 17, p. 218 b; § Actus doni intellectus distinctus a fide et aliorum donorum actibus, n.º 13 in fine, p. 212 b.

pria causa seu proprium principium, licet re et essentia propria causa differat a proprio effectu et proprium principium a propria conclusione. Haec enim appropriatio revera nihil est aliud quam *correspondentia*, de qua loquitur S. Thomas quando dicit quod tale donum correspondet tali virtuti ut regulatum et derivatum ab illa, ut in virtutibus theologicis quae sunt supra dona Spiritus Sancti eis correspondentia; vel ut regulans illas easque formans, ut in virtutibus moralibus quae sunt infra dona ipsis correspondentia.

Et in idem redit solutio quam affert Báñez, licet via inversa procedat, quando dicit quod visio divinae essentiae pertinet ad donum intellectus *causaliter*, non formaliter, scilicet *meritorie* [1], nam meritum est causa efficiens moralis praemii: visio autem beatifica est praemium quod attribuitur dono intellectus per appropriationem quandam utpote purificanti cor hominus, secundum illud: «beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbnut» [2]: proprio enim merito appropriatur proprium praemium sicut propriae causae proprius effectus. Et notat profunde Bañezius quod purificatio cordis consummatur in visione beatifica, quia tunc revera intellectus humanus formatur ab ipsa divina essentia quae est ipsa Veritas Pura, et omnem informitatem eius —quae est impuritas quaedam—tollit, iuxta illud S. Thomae: «semper mens creata repulatur informis nisi ipsi Veritati Primae inhaereat» [3].

Tertio respondetur quod, etiam dato S. Thomam esse locutum de dono intellectus in sensu stricto et de actu eius proprio et elicitivo et non mere appropriato, minime sequitur ipsam visionem intuitivam Dei seu ipsum actum beatitudinis formalis consummatae esse actum elicitum doni intellectus consummati. Potest enim visio intuitiva Dei considerari dupliciter: uno modo, ut est actus directus quo per se primo attingitur beatitudo obiectiva, quae est ipse Deus prout est in se; alio modo, ut actus reflexus, quo ipse actus directus coattingitur et cointelligitur una cum proprio obiecto eius quod est beatitudo obiectiva, nempe quo beatitudo formalis coattingitur et cointelligitur simul cum beatitudine obiectiva.

Rursus, haec beatitudo formalis seu visio Dei intuitiva potest dupliciter coattingi reflexe: primo, ut reduplicative est beatitudo formalis, scilicet formaliter possessiva beatitudinis obiec-

---

1 Báñez, O. P., in II-II, 8, 7, ed. cit., col. 547.
2 Mtt., 5, 8.
3 I, 106, 1 ad 3.

tivae; secundo, ut specificative est actus creatus et vitalis hominis beati, a Deo tamen ipso ut a Causa Prima supernaturali directe productus.

Dicendum est igitur quod visio intuitiva Dei directe considerata et reflexe ut reduplicative est visio intuitiva seu beatitudo formalis, non pertinet ad donum intellectus consummatum, sed exclusive ad lumen gloriae; quia hic actus visionis beatificae, utpote perfectissimus totius ordinis intellectualis, est simul eminenter perceptivus proprii obiecti et conscius suiipsius sub hac formali ratione. Beatus ergo, ut talis, per se primo attingit beatitudinem obiectivam suo actu formaliter beatifico, et per se secundo coattingit beatitudinem suam formalem in actu exercito utpote perfecte *conscius* se vere et realiter et perfecte attingere beatitudinem obiectivam *suo actu visionis*.

Sed reflexe percipere actum visionis beatificae ut specificative est supremus actus creatus et vitalis et altissimum Dei donum in nobis receptum, ita ut in ipso contueatur ipse Deus sicut in supremo eius effectu supernaturali, pertinet ad donum intellectus consummatum seu perfectum.

Itaque homo beatus per donum intellectus consummatum videt immediate suam visionem beatificam, non ut est reduplicative beatifica seu beatitudo formalis, sed ut specificative est supremus effectus supernaturalis Dei in animabus nostris productus et ut secum fert dulcedinem et saturitatem intimam et vitalem in profundo animae; et sic Deum altissime contuetur in altissimo medio creato intime et perfecte degustato et experto, «quia ex visione sequitur amor seu affectus intimus et fruitivus Dei, et ex ipsa fruitione sequitur affectiva et experimentalis quaedam cognitio non solum de Deo in se—quod facit visio—, sed de Deo ut in nobis gustato et experto et attacto» [1]. Et tanto perfectior est ista Dei contuitio in patria per donum intellectus consummatum, quanto ipsa visio beatifica excedit omnes effectus supernaturales in nobis a Deo productos in statu viae, et quanto maior est affectus ex maiori caritate patriae procedens, et maior est coniunctio et intimitas et contactus experimentalis Dei in suis supremis effectibus quam in statu viae.

Nec enim haec reflexa cognitio beatitudinis formalis est speculativa et quasi in actu signato, sed affectiva et experimentalis

[1] Ioannes a S. Thoma, O. P., *Cursus theol.*, in I-II, 68, disp. XVIII, a. 3, § Donum intellectus distinctum in patria a lumine gloriae, n.º 15, ed. cit., p. 218 b.

in actu exercito, scilicet «quoad suum exercitium et effectum quem relinquit in subiecto gustandi de Deo et sentiendi experimentum eius» [1].

Quia ergo homo per donum intellectus consummatum videt affective et experimentaliter ipsam visionem intuitivam Dei ut specificative afficit et beatum reddit hominem eam elicientem; et qui videt visionem Dei, videt consequenter ipsum Deum in visione illa; iure dici potest quod donum intellectus in patria elicit actum visionis Dei, non quidem visionis formaliter beatificae, sed infrabeatificae, quae similis est actui *cogitationis* mysticae *immediatae* de Deo in statu viae, de qua loquebatur S. Thomas in IV Sent., ut paulo supra retulimus [2].

Adde insuper absurdum quod sequeretur ex materiali interpretatione verborum S. Thomae prout sonant. Nam, iuxta ipsum S. Thomam, habitus elicitivus beatitudinis formalis est supremus et perfectissimus omnium [3]. Aliunde, docet expresse donum Sapientiae esse superiorem habitum dono intellectus, immo esse supremum omnium donorum Spiritus Sancti [4]. Si ergo voluisset attribuere proprie donis Spiritus Sancti speculativis actum visionis beatificae, debuisset eum attribuere dono Sapientiae, non dono Intellectus; et tamen nullibi tribuit illum dono Sapientiae. Ne igitur dicamus S. Doctorem non esse sibi constantem, sed sibi turpiter contradicere, concludendum est donum Intellectus consummatum non elicere proprie et formaliter actum ipsius visionis beatificae.

221. Sed iam, exclusa difficultate verborum S. Thomae, *probandum est dona Spiritus Sancti speculativa in statu perfecto non esse elicitiva beatitudinis formalis supernaturalis consummatae.*

Primo quidem *ostensive*, quia nullus habitus cognoscitivus Dei *extra Verbum seu per medium creatum* est elicitivus visionis facialis et intuitivae divinae essentiae, cum haec visio sit *essentialiter immediata*, hoc est, «*nulla mediante creatura in*

[1] Ioannes a S. Thoma, *loc. cit.*, n.º 16, p. 218 b. Cognitio reflexa speculativa beatitudinis formalis in actu signato est propria habitus Theologiae Sacrae beatorum.

[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 ad 8; *De Verit.*, 8, 3 ad 18. Vide supra, n.º 219.

[3] *III Sent.*, d. 35, 1, 2, qla. 3, n.º 44.

[4] I-II, 68, 7; 69, 4; II-II, 8, 6; 45, 6.

ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia *immediate* se nude, clare et aperte eis [= beatis] ostendente»[1]. Atqui dona, Spiritus Sancti speculativa essentialiter sunt habitus cognoscitivi Dei *extra Verbum seu per medium creatum*.

Hic enim modus cognoscendi Deum non est eis accidentalis ratione status imperfecti viae, sed *essentialis et per se*, atque ideo *ab eis inseparabilis* etiam quando sunt in statu perfecto et consummato patriae; et, nisi eum retinerent in patria, *non essent iidem* habitus specie et essentia qui erant in via, neque idcirco dici posset cum veritate huiusmodi dona *manere* in patria: quod enim amittit speciem vel essentiam suam, reapse non manet. Sunt namque dona Spiritus Sancti habitus essentialiter *inferiores* habitibus virtutum theologicarum, quae habent pro obiecto formali *quo* et *quod* ipsum Deum immediate; et ideo non habent Deum ipsum pro formali obiecto, praesertim *quo*, sed *effectum* proprium Dei *connotantem* ipsum Deum, non ut est in se sed ut est *causa propria* eius. Omnis autem effectus Dei est *extra Deum*. Ergo omnis cognitio Dei per dona Spiritus Sancti speculativa, etiam in statu perfecto, est *extra Verbum et mediata*, media scilicet creatura in ratione obiecti visi se habente[2].

Unde sicut in statu viae sunt habitus essentialiter posteriores habitibus virtutum theologicarum, ita et in statu termini erunt habitus essentialiter posteriores habitibus luminis gloriae et caritatis. Quod autem dicitur de habitibus, proportionaliter valet de actibus. Actus ergo eorum in via sunt essentialiter posteriores actibus virtutum theologicarum, et in patria posteriores actu luminis gloriae, qui est visio facialis Dei, et actu caritatis beatificae. Itaque magis remoti sunt ab ipsa essentia beatitudinis formalis quam ipse actus voluntatis caritativus, qui tamen ab ipsa beatitudine formali re et essentia distinguitur, ut patet ex dictis supra, ad a. 4, h. q.[1].

[1] Benedictus XII, *Constitutio dogm. «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.

[2] Dona Spiritus Sancti, etiam altissima, ut donum Intellectus et donum Sapientiae, «non habent pro materia ipsum Deum immediate in se, sed ut expertum et connaturalizatum et unitum nobis *in aliquo creato*, scilicet *in ipso affectu et experimentali unione caritatis ad Deum*. Unde istae cognitiones sunt affectivae et mysticae, non quidditativae et intuitivae Dei in se. Virtus autem theologica habet pro materia Deum in seipso immediate, non ratione alicuius creati quod formaliter tangatur» (Ioannes a S. Thoma, *Cursus theol.*, in I-II, 68, a. 3, § Donum intellectus distinctum in patria a lumine gloriae, n.º 23, ed. cit., p. 219 b).

Pariter Salmanticenses dicunt quod donum Intellectus «in patria, ubi etiam manet, deserviet ad capiendum et penetrandum revelationes quae fiunt *extra Verbum*, sine ulla obscuritate» (*Cursus theol.*, in I-II, Arbor praedicamentalis virtutum, § III, n.º 16, ed. cit., t. VI, p. 424 a).

Ioannes a S. Thoma profunde explicavit hanc veritatem hisce verbis: «lumen gloriae elicit visionem Dei beatificam antecedentem ad amorem, quia regulat et excitat ad ipsum; donum vero Intellectus et Sapientiae est cognitio fundata et consequens post ipsum amorem et gustum habitum de Deo amato et unito animae et connaturalizato per affectum et amorem. Itaque cognitio Dei in beatis, *quantum ad visionem beatificam*, est de ipso Deo immediate in se; et haec antecedit amorem caritatis beatificum qui ex visione illa oritur: *quantum autem ad cognitionem Dei extra Verbum et secundum quod ex effectibus et in effectibus cognoscitur*, etiam beatus multiplicem cognitionem habet tum supernaturalis ordinis et infusam, tum ordinis naturalis et acquisitam.

Et inter supernaturales prima et potissima est quae nascitur ex ipso affectu et gustu et fruitione intensa qua anima inhaeret Deo eique connaturalizatur et unitur: hic enim affectus aliquid creatum est. Ex hac ergo connaturalitate et unione ad Deum atque experimentali eius praesentia et gustu penetrare et apprehendere ea quae divina sunt atque etiam rationes mysteriorum iudicare et resolvere, pertinet ad lumen et habitum donorum Intellectus et Sapientiae.

Cognoscere autem ea quae divina sunt prout relucent in aliis effectibus sive supernaturalibus sive naturalibus, pertinet ad alias scientias vel infusas vel naturales quae non sunt dona Spiritus Sancti, quia non procedunt ex adhaesione et connaturalitate ipsa affectiva ad Deum; et sic non sunt cognitiones mysticae quae per dona Spiritus Sancti dantur, sed pure intellectuales, quae veritatem rerum in se ad extra respiciunt.

[1] Supra, nn. 93-115.

Ad hanc autem experimentalem seu mysticam divinorum cognitionem in patria praesupponitur Dei visio regulans amorem seu affectum ad Deum, et consequenter experimentalem eius gustum, unde intellectus redditur capacissimus divinorum quantum ad mysticam et affectuosam eius cognitionem *extra Verbum et in illo effectu creato quem in se sentit anima per affectum*. Non tamen formaliter ista mystica cognitio patriae est ipsa Dei visio beatifica, licet ab ea derivetur, sicut in via continuatur et regulatur per fidem.

Ibi ergo ita absorbetur in ipsa praesentia divinitatis per visionem, quod etiam in spiritu et affectu quo ipsi adhaeret et de eo gustat, tangit et cognoscit mystice Deum, non quomodocumque sed ita quod Deus ipse sit omnia in nobis; et quidquid in se et extra se videt, in omnibus Deum tangit, Deum sapit.

Haec est summa totius mysticae cognitionis de Deo, sed non est ipsa formalis Dei visio, sed est motio Spiritus Sancti ex visione illa regulationem accipiens; ut vere in omni re quam tangit et in eo quod intra se experitur, Deum sapiat et Deum gustet quasi inebriata a vino et musto plenissimae divinitatis inundans, ubi fluminis impetus laetificat civitatem Dei» [1].

Secundo, patet idem argumento *ab absurdum seu impossibile*. Si beatitudo formalis supernaturalis essentialiter consisteret in cognitione Dei elicita per dona Spiritus Sancti speculativa, haec beatitudo essentialiter consisteret in triplici operatione specie et numero distincta pro triplici habitu specie et numero distincto huiusmodi donorum, neque ulla esset ratio excludendi aliquam ex eis: quod si ob minorem nobilitatem excluderetur donum scientiae, minime tamen excludi possent donum Intellectus et donum Sapientiae; quia donum Sapientiae supremum est, quod dari non potest nec intelligi absque dono Intellectus: saltem ergo beatitudo formalis supernaturalis consummata essentialiter consisteret in duplici operatione specie et numero distincta doni Intellectus et doni Sapientiae. Hoc autem est impossibile et

---

[1] IOANNES A S. THOMA, *op.* et *loc. cit.*, nn. 13-14, pp. 217-218.

absurdum, quia beatitudo formalis supernaturalis consummata essentialiter consistit *in una et unica operatione specie et numero pro unoquoque beato*, ut patet ex supra dictis ad a. 2 h. q., ad 4 [1].

Nullo ergo modo beatitudo formalis supernaturalis consummata consistere potest essentialiter in cognitione Dei per dona Spiritus Sancti speculativa.

Attamen beatitudo supernaturalis imperfecta, qualis in hac vita haberi potest, essentialiter consistit in cognitione Dei per huiusmodi dona in statu imperfecto viae considerata, secundum quod continuantur cum fide viva quae per caritatem operatur, ut supra demonstratum est [2]. Unde et S. Thomas appellat actus horum donorum in hac vita, sicut et actus fidei et modo quodam imperfectiori actus Sacrae theologiae, praelibationes seu inchoationes futurae et perfectae beatitudinis [3]. Se habent enim ad perfectam beatitudinem supernaturalem, quae erit per visionem immediatam divinae essentiae, sicut cognitio naturalis Dei per scientias speculativas huius vitae ad naturalem Dei cognitionem animae separatae per contuitionem in propria eius substantia immediate percepta ut effectus proprius Dei.

---

[1] Supra, nn. 65, 97-99.
[2] Supra, n.º 103.
[3] I-II, 69, 2 c et ad 3; II-II, 4, 1; I, 1, 1 et 4.

SECTIO TERTIA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA ESSENTIALITER CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUM PROPRIUM STATUI TERMINI

222. Vidimus beatitudinem formalem supernaturalem non consistere in operatione habituum propriorum statui viae neque communium statui viae et termini. Ergo necessario consistere debet in operatione habitus proprii statui termini, cum nullus alius habitus nedum dari sed ne cogitari quidem possit.

Id quod fere per se notum erat. Beatitudo enim supernaturalis perfecta, minus adhuc quam naturalis, non est propria vitae praesentis, in qua tot miseriis et imperfectionibus onusti sumus. Sed neque in operatione habitus communis vitae praesenti et futurae; quia secus, aut in neutro statu dari posset beatitudo, aut nulla ratio valida induci potest cur detur in altera vita et non in praesenti si idem habitus elicitivus eius in utroque statu perseverat.

Propter quod loquentes de beatitudine formali naturali perfecta, eam tribuimus non habitui scientiarum speculativarum, sed habitui contuitivo superiori quo anima separata in propria substantia immediate visa contuetur Deum ut in proprio eius effectu naturali. Multo ergo magis beatitudo supernaturalis consummata debebat tribui habitui proprio statui termini ut immediate elicitivo eius. Itaque circa *exsis-*

tentiam huius habitus nulla est difficultas, post hucusque dicta.

Tota igitur difficultas versatur circa propriam *naturam* eius. Habitus enim intellectualis hominis plene et perfecte sumptus «ex duobus constat..., scilicet ex lumine intellectuali et ex similitudine rei cognitae» [1], quae est species eius intelligibilis. Et ideo inquirendum superest an iste habitus supernaturalis beatificus constet ex solo lumine intellectuali quod se tenet ex parte subiecti seu potentiae intellectivae, vel etiam constet ex aliqua specie intelligibili quae se habet ex parte obiecti veluti repraesentativa Dei. Nec enim haec duo elementa ex aequo concurrunt ad constituendum habitum intellectualem, sed secundum prius et posterius, ita ut species intelligibiles earumque coordinatio abesse possint salva essentia habitus, non autem lumen intellectuale, quod semper et omnino requiritur: «habitus enim non est [per se] dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum» [2].

---

[1] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3, n.º 48. Videsis qla. 2, n.º 37.
[2] I-II, 50, 4 ad 1.

CAPUT PRIMUM

DE NATURA HABITUS BEATIFICI EX PARTE MEDII OBIECTIVI

223. Species intelligibilis, cum se habeat ex parte obiecti cognoscendi et sit principium cognitionis eius, appellatur *medium obiectivum quo vel in quo* obiectum cognoscitur. Et quia principium cognoscendi seu videndi est *lumen* aliquod, haec species vocatur etiam *lumen obiectivum quo vel in quo* res videtur seu cognoscitur.

Quaerimus ergo an habitus beatificus habeat aliquam speciem intelligibilem creatam qua mediante Deum attingat, vel e contra omne medium obiectivum a Deo distinctum penitus excludat, ita ut ipsum Deum per seipsum seu per essentiam suam immediate intueatur; nam «visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam» [1], seu per aliquam similitudinem creatam quae sit species intelligibilis vel ad modum eius se habeat [2].

Et hoc est quod S. Doctor inquirit in ultimo articulo huius quaestionis, ut manifestissime apparet in formulatione eius quam ponit in capite quaestionis, scilicet utrum beati-

---

[1] I, 94, 1. Quapropter in *De Verit.*, 18, 1, quaerit «utrum homo in statu innocentiae cognoverit Deum *per essentiam*»; et in a. 2, «utrum homo in statu innocentiae Deum *per creaturas* viderit».
[2] I, 12, 2; *III Sent.*, d. 14, 1, qla. 3, n.º 49, ubi videre Deum per essentiam idem sonat ac videre eum *non mediante aliqua similitudine; Quodl. VII*, 1, 1, ubi quaerit S. Doctor «utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam *immediate* videre».

tudo hominis consistat «in sola speculatione Dei, qua *per essentiam* videtur».

224. Ad cuius ampliorem intelligentiam recolendum est quod medium *obiectivum* cognoscendi, hoc est, medium *se habens ex parte obiecti* potest esse triplex, nempe medium *quo*, medium *in* quo et medium *a* quo vel *ex* quo. Medium *quo* est species intelligibilis impressa, obiecti formaliter repraesentativa, cuius est signum naturale et formale; medium *in* quo est species intelligibilis expressa seu verbum mentis, *in* quo res intellecta cognoscitur ut in signo eius naturali et formali, et ideo est medium formale et intrinsecum, scilicet *intra intellectum cognoscentem*, cum sit idem ac conceptus formalis «*in* quo intellectus cognoscit conceptum obiectivum seu obiectum formaliter intellectum» [1]; medium *a* quo vel *ex* quo est obiectum prius cognitum *a* quo vel *ex* quo pervenimus in cognitionem alterius obiecti seu, ut ait S. Thomas, est id «per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus» [2], sicut per notitiam effectus pervenimus ad cognitionem causae et e converso, et ex uno simili vel contrario ad aliud simile vel contrarium, sive hoc fiat per modum demonstrationis seu discursus ut in hominibus, sive per modum contuitionis ut in angelis, et hoc est medium *extra intellectum cognoscentis* et veluti materiale, neque habet rationem signi formalis, sed instrumentalis tantum, licet naturalis [3].

Quae quidem media se habent secundum prius et posterius. Cum enim de ratione medii obiectivi sit distingui ab obiecto simulque in eius cognitionem ducere, haec tria media dupliciter comparari possunt inter se: primo, ratione *distinctionis* seu quasi *elongationis* ab obiecto, et sic maxime distans est medium *a* quo vel *ex* quo, deinde medium *quo*

[1] J. GREDT, O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*[2], n.º 471, 1, t. I, p. 371.

[2] I, 94, 1 ad 3. Vide etiam *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 15; *De Verit.*, 2, 5 ad 10; 4, 2 ad 3; 18, 1 ad 1; *Quodl.* VII, 1, 1.

[3] Cf. IOAN. A S. THOMA, O. P., *Cursus philosophicus*, Logica, II P., q. 22, a. 1, ed. Reiser, t. I, pp. 693-694; *Cursus theol.*, in I, 12, 2, disp. XIII, a. 1, n.º 13, ed. Solesm., t. II, pp. 150-151.

formale ac denique medium *in* quo, et ideo sub hoc respectu plus habet de ratione medii medium *ex* quo quam medium *quo*, et hoc plus quam medium *in* quo; unde cognitio alicuius per medium *ex* quo est maxime mediata, cognitio per medium *in* quo minime mediata, ac inter eas est cognitio per medium *quo:* secundo, ratione *approximationis* vel *similitudinis* ad obiectum, vi cuius est ductiva in eius cognitionem, et tunc hoc modo se habent ut plus habeat de ratione medii medium *in* quo quam medium *quo*, et hoc plus quam medium *ex* quo; unde per medium *ex* quo minus cognoscimus obiectum quam per medium *quo*, ac per hoc minus quam per medium *in* quo, et ideo medium *in* quo est maxime ductivum in cognitionem obiecti inter omnia media cognitionis. Se habet enim medium *in* quo ad medium *quo* sicut intellectum ad intelligibile, nempe sicut actus ad potentiam vel potius sicut actus secundus ad actum primum: actus autem semper est potior potentia, et actus secundus potior actu primo.

Quaestio ergo est an cognitio Dei per habitum beatificum sit omnino immediata ex parte obiecti, vel e contra necesse sit ponere aliquod medium obiectivum, saltem medium *quo* vel *in* quo.

Art. 1.—Diversae haereticorum ac theologorum sententiae

225. Ut narrat S. Gregorius Magnus, «fuere nonnulli qui *Deum dicerent, etiam in illa regione beatitudinis, in claritate sua quidem conspici, sed in natura minime videri*» [1], immo nec videri posse. Unde beatitudo supernaturalis non consisteret in visione ipsius divinae essentiae, sed claritatis vel gloriae eius.

Ac revera sat multi, licet non semper eadem cruditate et

[1] S. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, lib. XVIII, cap. 54, n.º 90, ML. 76, 93, quem refert etiam S. Thomas in *IV Sent.*, d. 49, 2, 1, arg. 5 sed contra, et *Quodl.* X, 8, 17 sed contra.

universalitate, hanc doctrinam professi sunt. In primis *iudaei* ita exsaltaverunt maiestatem Dei, ut Deum dicerent prorsus invisibilem omni creaturae, etiam supremis angelis, qui splendorem faciei eius ferre non possunt. Quod si post diem iudicii angeli boni et homines iusti in paradisum transferuntur et beati sunt, utpote commercium vitae cum Deo habentes in aeternum, qui et inter eos habitabit, haec vitae communitas et beatitudo *non pertingit usque ad visionem ipsius divinae essentiae, sed splendoris et gloriae eius tantum*, quia Deus solum revelabit eis suam gloriam, *Sekhina* [1].

Deinde quidam Patres Graeci plus aequo reagentes contra excessum Eunomii, qui naturalem visionem Dei, etiam comprehensivam, angelis et hominibus tribuebat. Non quidem S. Basilius, neque S. Ioannes Chrysostomus, neque S. Gregorius Nazianzenus, neque S. Cyrillus Alexandrinus et alii sat multi, ut putavit Vázquez [2]; certe tamen Theodoretus, Theophylactus, Theodorus Mopsuestenus, Œcumenius, Basilius Seleuciensis, Anastasius Sinaita, Severus Antiochenus et alii, qui *non ipsam divinam essentiam, sed quandam gloriam eius ab angelis beatis et hominibus videri dicunt* [3].

Ut primi et ultimi tantum verba referam, Theodoretus interpretatur textum illum: angeli eorum [= parvulorum] semper vident faciem Patris mei qui in coelis est [4], dicens guod non vident divinam essentiam, οὐ γὰρ τὴν θείαν οὐσίαν ὁρῶσι; sed solummodo gloriam quandam Dei eorum naturae

---

[1] Vide J. BONSIRVEN, S. I., *Le judaisme palestinienne au temps de Jésus-Christ*, t. I, pp. 150, 525, Paris, 1935. Cuius doctrinae testis est S. Hieronymus, referens iudaeorum traditionem, iuxta quam Isaias occissus fuisset quia dixit se vidisse Deum facie ad faciem (*In Isaiam*, cap. I, 10, lib. I, ML. 24, 33).

[2] GABRIEL VÁZQUEZ, S. I., in I, 12, 1, disp. 37, cap. 2-4, ed. cit., pp. 292-294. Vazquezium impugnarunt plures theologi ex omni schola, quos inter nominare placet Ioannem a S. Thoma, O. P., *Cursus theol.*, in I, 12, 1, disp. XII, a. 1, nn. 13-17, ed. cit., t. II, pp. 127-129. Videatur hac de re D. PETAVIUS, S. I., *Dogmata theolog.*, t. I, *De Deo Deique proprietatibus*, lib. VII, cap. 6, pp. 584-589, Parisiis, 1865.

[3] Cf. A. MICHEL, *Intuitive (vision)*, apud *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VII, 2, col. 2.366-2.367.

[4] MTT., 18, 10.

accomodatam, ἀλλὰ δόξαν τινὰ τῇ αὐτῶν φύσει συμμετρουμενήν [1].

Pariter Severus Antiochenus ait quod Cherubim non solum non vident ipsam Dei essentiam, sed neque ipsam gloriam Dei: vident autem *similitudinem quandam huius gloriae*, qua visione gaudent et beati sunt [2].

Sed praesertim doctrinam istam hereditarunt et ad ultimas sequelas deduxerunt *nestoriani*. Ita Thomas Edessenus, in suo tractatu *De nativitate Domini*, docet ipsam divinam essentiam esse invisibilem angelis et hominibus, sequenti argumento: omne visibile aut est visibile ex parte vel ex toto; atqui divina essentia neutro modo est visibilis angelis et hominibus.

Non ex parte, quia divina essentia non habet partes, cum sit omnino simplex et incomposita; *non ex toto*, quia talis visio esset comprehensiva divinae essentiae, utpote totalis et adaequata, quod est impossibile, nam tunc oporteret dicere intellectum angelorum et hominum esse simpliciter infinitum et incircumscriptum, nempe esse identicum divinae essentiae ideoque amittere rationem intellectus creati. Ergo postulare eius visionem totalem «esset interitum sibi adsciscere; quis enim paulum cerae in fornacem demittet, et eam iterum inveniet?» [3].

Postea, saeculo VIII, Iosephus Hazzaya visionem divinae essentiae uni humanitati Christi tribuebat, ceteris vero beatis, scilicet angelis et hominibus, nonnisi visionem humanitatis Christi eaque mediante divinitatis eius quasi in speculo humanitatis. «Praeter humanitatem Domini nostri, aiebat, neque angeli neque homines Deum videre possunt, neque in hoc mundo neque in futuro. Humanitas autem Domini nostri erit quasi speculum in quo omnes creaturae intellectuales tum visibiles tum invisibiles videbunt Deum Verbum qui in hac humanitate habitat» [4].

---

[1] THEODORETUS, *Dialogus I*, Ortodoxos et Eranistes, MG. 83, 52.

[2] SEVERUS ANTIOCHENUS, *Homilia Cated.*, 90, PO. 23, 126.

[3] Apud M. IUGIE, A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. V, p. 230, Parisiis, 1935.

[4] IOSEPHUS HAZZAYA, *Capita scientiae*, cap. XXVII, n.º 30, PO. 4, 57.

Hanc tamen exceptionem pro anima Christi damnavit Patriarcha Timotheus I in secunda Synodo, anno 804 celebrata, ubi inter cetera haec habentur: «praedicti Patres cum Timotheo congregati anathemati subiecerunt asserentem ab humanitate Domini divinitatem eius videri aut ab alia quacumque creatura» [1].

Unde doctrina officialis ecclesiae nestorianae circa beatitudinem supernaturalem sanctorum angelorum et hominum, ne excepto ipso Christo Iesu, est eam non consistere in visione faciali ipsius divinae essentiae, sed, ut ait Ebedjesu Nisibenus, «in revelationibus divinis, in fruitione cuiusdam luminis supernaturalis et in visione humanitatis Christi» [2]; quia, ut addit Elias, episcopus Anbarae, «nec natura assumpta naturam Verbi assumentis intueri potest» [3].

Eandem doctrinam professi sunt *quidam monophysitae*, ut Severus Antiochenus quem paulo supra conmmemoravimus, et Ioannes Darensis, qui in suo tractatu *De Resurrectione* conceptis verbis tenet nullam creaturam Dei essentiam videre posse. Quod si Apostolus Ioannes asserit nos Deum visuros sicuti est *(I Ioan.*, III, 2), hoc non est intelligendum de divina essentia, sed de Verbo Incarnato, hoc est, de Christo homine [4].

Et sic verificatur id quod vulgo dici solet: *extrema tanguntur*, nam nestorianismus et monophysismus sunt duo errores christologici e diametro oppositi.

Inde transivit ut videtur, ad quosdam theologos *armenos*, qui de hoc errore insimulati sunt, quasi dicerent «quod animae puerorum baptizatorum et animae multorum perfectorum hominum, post generale iudicium, non videbunt Dei essentiam, quia nulla creatura eam videre potest, sed videbunt

---

[1] Apud ASSEMANUM, *Bibliotheca Orientalis*, t. III, II P., p. 232.
[2] EBEDIESU NISIBENUS, *Liber Paradisi*, carm. 50, apud ASSEMANUM, *op.* et *loc. cit.*, p. 232.
[3] ELIAS, Episcopus Anbarae, *Liber centuriarum*, apud ASSEMANUM, *ibid.*, p. 232.
[4] IOANNES DARENSIS, *De resurrectione*, apud O. BRAUN, *Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in den syrischen Kirche* (Zeitschrift für cath. Theologie, t. XVI [1892], pp. 296-297).

claritatem Dei quae ab eius essentia emanat, sicut lux solis emanat a sole et tamen non est sol; et in hoc dicunt quod consistit sanctorum perfectorum et puerorum baptizatorum beatitudo» [1]: licet plerique eorum docerent contrarium, conformiter ad ipsorum liturgiam. Unde et in Concilio viginti novem episcoporum et aliquot magistrorum Ecclesiae et archipresbyterorum doctrinam illam condemnarunt, profitentes quod «videbimus essentiam, magnitudinem, claritatem, sapientiam et bonitatem eius, quae omnia in Deo Deus sunt; tamen non tantum quantum ipse se videt» [2].

At praesertim *Gregorius Palamas eiusque asseclae*, re et essentia distinguentes naturam et gloriam seu splendorem Dei, dixerunt angelorum et hominum beatitudinem consistere in visione gloriae seu claritatis Dei per oculos corporeos transformatos, non in visione ipsius divinae essentiae [3]; haec enim gloria seu claritas Dei idem est, iuxta illos, ac lumen thaboricum.

Denique *Marcus Ephesinus* in Concilio Florentino probare conatus est hanc esse doctrinam traditionalem totius ecclesiae orientalis [4]; falso tamen, cum haec non fuerit nisi deviatio quaedam nonnullarum ecclesiarum orientalium a vera ecclesiae orientalis traditione, post controversias contra eunomianos.

226. Neque defuerunt *inter latinos* qui hanc viam secuti sunt [5]. S. Thomas et S. Albertus Magnus citant *Ioannem*

---

[1] BENEDICTUS XII, *Libellus de erroribus ad Armenos*, apud MANSI, *Coll. maxima Conc.*, t. XXV, col. 1.196. Qua de re videri potest F. JANSEN, S. I., *La cinquième erreur arménienne*, apud *Ephemerides Theol. Lovanienses*, t. XVII (1939), pp. 94-110.
[2] CONCILIUM ARMENORUM, in quo obiecti Armenis in libello errores condemnantur, eorumque fides amplius declaratur, anno 1342 celebratum, MANSI, t. XXV, col. 1.196 D.
[3] Vide M. IUGIE, A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, pp. 47-183.
[4] Vide Orationem eius in PO. 15, 165.
[5] Marcus Ephesinus conatus est in suas partes Augustinum trahere in libro *Soliloquiorum animae ad Deum*, cap. 31, ubi dicitur «quod nullus unquam Angelorum vidit Deum, sed nec videre potest» (ML. 40, 889-890). Sed norunt omnes Opus illud non esse Augustini, sed Alcherii Claraeval-

Scotum Eriugenam et Ioannem Sarracenum dicentes quod soli angeli superiores, qui dicuntur *assistentes*, vident Deum per essentiam, non angeli inferiores qui *ministrantes* appellantur, sed per illuminationem superiorum [1].

Quin etiam videtur visionem Dei per essentiam denegasse omnibus angelis et hominibus, hoc est, omni intellectui creato; nam scribit: «imagines vocat, ut arbitror, theophanias, in quibus et ipsi angeli et homines in aequalem eis beatitudinem glorificati, ipsum Deum videbunt, quoniam per seipsum invisibilis et est et erit omni intellectui creato» [2].

---

lensis vel alius compilatoris mediae aetatis, de quo disputant critici. Vázquez similem tribuit sententiam Hieronymo, Ambrosio et Isidoro (in I, 12, 1, disp. 37, cap. 4, ed. cit., p. 293), immerito tamen.

[1] «Sed contra hoc esse videtur illud quod dicit Gregorius, quod assistere dicuntur qui intima Dei contemplatione fruuntur. Cum ergo omnes Angeli videant Deum per essentiam, secundum illud. MTT 18, 10: angeli eorum semper vident faciem Patris mei; ergo videtur quod omnes sint assistentes.

Respondeo.—Dicendum quod *quidam de primis studentibus in libris Dionysii*, volens salvare et dictum Apostoli et dictum Gregorii, dicit quod *Angeli inferiores non vident Deum per essentiam*, cum non sint assistentes. *Et iste fuit Ioannes Scotus*, qui primo commentatus est in libros Dionysii» (*In Epist. ad Hebraeos*, cap. I, lect. 6, ed. cit., pp. 308-309).

Ad quem etiam alludit, reticito licet nomine, in *II Sent.*, d. 9, 1, 2 ad 3, cum ait: «*quidam* enim dixerunt *angelos inferiores nunquam essentiam Dei videre*, sed per illuminationem superiorum qui eum immediate vident, Dei notitiam capere».

Eodem modo, et quidem magis explicite, S. ALBERTUS MAGNUS, scribens: «*dixerunt Ioannes Scotus et Ioannes Sarracenus* in Commentis super Coelestem Hierarchiam Dionysii *quod creatus intellectus non potest in Deum cognoscendo nisi in theoriis et theophaniis: theorias*, lumina respersa in creaturis appellantes per modum vestigii vel imaginis vel signi: *theophanias* autem, lumina intellectualia per influentias a Deo in Angelos descendentia et incircumscriptum lumen quod Deus est, quantum possibile est, manifestantia.

Contra quod dicit *Hugo a S. Victore* in suo Commento super Coelestem Hierarchiam: quid est in theoriis et theophaniis Deum videre nisi *Deum ut est nunquam videre*, cum nec theoria nec theophania Deus sit? Tollant ergo theorias et theophanias; *quia* sicut non facti sumus nisi *immediate* ab ipso, ita non sistet nos aliquid usque ad ipsum, dicente Ioanne in I Canonica, 3, 2: *videbimus* eum *sicuti est;* et *Ioan.*, 14, 21: «ego diligam eum et *manifestabo ei meipsum*» (*Summa Theologica*, I P., tract. III, q. 13, memb. 1, arg. 7 sed contra. Opera, ed. Borgnet, t. XXXI, p. 55 a).

[2] IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *Super Coelestem Hierarchiam*, cap. 8, ML. 122, 208 AB.

Et alibi: «non per seipsum, sed per quasdam suas apparitiones secundum altitudinem uniuscuiusque sanctorum contemplationis videbitur Deus» [1]; «hoc est, non per seipsum, sed in speculo divinae phantasiae» [2].

Ex quo errorem suum hausisse videtur *Amalricus Carnotensis*, qui «dixit quod sicut lux non videtur in se, sed in aere, sic Deus nec ab angelo nec ab homine videtur in se, sed tantum in creaturis» [3].

Et fortasse ex eodem fonte Ioannis Scoti Eriugenae manavit postea in quendam *fratrem Stephanum*, qui inter alios novem errores defenderat «quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur» [4]. Neque aliena erat aucto-

---

[1] IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *De divisione naturae*, lib. V, n.º 31, ML. 122, 945 CD.

[2] IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *op.* et *loc. cit.*, col. 946 A. Hanc esse sinceram mentem Ioannis Scoti Eriugenae, fatetur etiam M. CAPPUYNS, O. S. B., *Note sur le problème de la vision béatifique au XIe siècle*, apud *Recherches de Théologie ancienne et mediévale*, t. I (1929), pp. 105-106; et *Jean Scot Erigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, pp. 379-381, Louvain, 1933; —quem legi postquam haec omnia scripta erant.

[3] MARTINUS POLONUS, O. P. († 1279), *Chronicon Pontificum et Imperatorum*, apud PERTZ, *Monumenta Germaniae historica*, Scriptores, t. XXI, p. 438, Hanover, 1871. A quo sumpserunt posteriores chronistae et historici, ut Franciscus Pipinus, Nicolaus Triveth, O. P.: Bernardus Gui, O. P., quorum textus refert G. C. CAPELLE, *Amaury de Bène, étude sur son pantheisme formel* (Bibliothèque thomiste, t. XVI, pp. 106-108, Paris, 1932); IOANNES DE TURRECREMATA, O. P., *Summa de Ecclesia*, lib. IV, II P., cap. 35, fol. 406 v, Venetiis, 1561, alii.

Influxum Ioannis Scoti Eriugenae in Amalricum notaverat iam ALBERICUS, Monachus Trium Fontium († 1241) in sua *Chronica*, apud PERTZ, *op. cit.*, t. XXIII, p. 890, Hanover, 1874; eum tamen diminuere vel prorsus negare conati sunt hisce ultimis annis M. CAPPUYNS, O. S. B., *Jean Scot Erigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, pp. 246-251 (cf. tamen p. 348), et praesertim F. JANSEN, S. I., *La cinquième erreur arménienne*, apud *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. XVII (1939), pp. 98-106, fortasse minus feliciter.

[4] Apud DENIFLE, O. P., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, n.º 128, p. 170. Hi errores damnati sunt ab Universitate parisiensi, scilicet «a chancellario parisiensi Odone et Magistris theologiae, Parisius, anno Domini 1241, Dominica secunda post octavas Natalis Domini», nempe die 13 ianuarii.

Quinam fuerit iste frater Stephanus, incerta res est. Denifle suspicatur esse fratrem STEPHANUM DE VARNESIA, O. P. (*loc. cit.*, nota); vel, ut ait Man-

ritas S. Ioannis Chrysostomi et aliae consimiles, ut notat S. Bonaventura [1], qui certe aliquando minus caute de hac re locuti sunt, ut supra retulimus [2].

Nihil ergo mirum, si magni theologi saeculi XIII, ut Alexander Halensis [3], S. Bonaventura [4] et S. Thomas speciali

---

donnet, de VANNOSIA, qui et eum Autissiodorensem appellat (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. *Frères Prècheurs* [La théol. dans l'Ordre des], t. 6, col. 869). Revera, inter fratres Praedicatores agitabatur tunc temporis huiusmodi quaestio, immo et annis subsequentibus, ut apparet ex his quae narrant biographi S. Thomae. Referunt ergo quod, orante S. Thoma in conventu neapolitano, apparuit ei «frater Romanus Magister in theologia, quem Parisius legentem dimiserat». Et, inter alia, ei revelavit se «esse in vita aeterna». Tunc frater Thomas «petivit ab eo: ex quo vides Deum, *dic mihi si vides Deum sine media specie vel mediante aliqua similitudine*». Qui «respondit: sicut audivimus, sic vidimus in civitate Domini virtutum; et statim *disparuit*» (G. DE TOCCO, O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prümmer, O. P., cap. 45, pp. 118.-119). Idemque repetit BERNARDUS GUI, O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis*, ed. Prümmer, cap. 19, pp. 186-187.

Elenchum errorum fratris Stephani refert S. Bonaventura, in *II Sent.*, d. 23, 2, 3, in fine totius quaestionis, Opera, ed. Quaracchi t. II, p. 547. Cf. etiam ALEXANDER HALENSIS, O. F. M., *Summa Theol.*, I P., II libri, n.º 517, p. 764 b, Quaracchi, 1928; A. CALLEBAUT, O. F. M., *Alexandre de Halès et ses confrères en face des condamnations parisiennes de* 1241 *et* 1244, apud *La France Franciscaine*, 10 (1927), p. 257 sqq.

1 S. BONAVENTURA, in *II Sent.*, d. 23, 2, 3, ed. cit., p. 543 b, qui reproducit observationem magistri sui ALEXANDRI HALENSIS, *Summa Theol.*, I P., II libri, n.º 517, p. 764 b.

2 Supra, n.º 225.

3 «*Quidam enim innitentes auctoritatibus male intellectis et rationibus sophisticis dixerunt Deum nunquam in se sive in sua essentia videri, nec in via nec in patria*... Sed dicunt quod per quasdam luminosas influentias sive lucubrationes, idest parvas luces, videri habet in statu viae, et in statu innocentiae videbatur; et in his influentiis dicunt Deum in his statibus videri magis clare et minus clare, secundum quod Deus magis se oculo mentis creatae vult contemperare et clarioribus theophaniis ostendere.» (*Op. cit.*, I P., II libri, n.º 517, ed. cit., t. II, p. 764 b).

4 *Op.* et *loc. cit.*, t. II, 543 b, et uberius in *III Sent.*, d. 14, 1, 3, ubi haec habet: «*aliqui* voluerunt dicere quod Deus a nulla creatura videbitur nec videtur in sua essentia vel natura, sed videbitur in claritate sua, cum tantus sit fulgor ipsius immensitatis luminis quod ad contuitum illius substantiae nullus oculus creatus possit pertingere. *Hunc errorem evacuat Gregorius in Moralibus*...

Et ideo fuerunt *alii moderniores*, qui dixerunt a nulla creatura posse aspici lumen aeternum in fonte suae claritatis, sed *in quibusdam condescensionibus et*

cura hanc doctrinam retulerint et data opera impugnaverint; agebatur enim de gravissimo errore tunc temporis inter ipsos Parisiis grassante. Qua in re S. Thomas eminet, qui saepissime hunc recolit errorem. «*Quidam*, inquit..., errant ponentes Deum *nunquam nec in patria nec in via videri*» [1]. «*Quidam theologi*, addit, posuerunt quod intellectus humanus *nunquam* potest ad hoc pervenire, quod Deum per essentiam videat» [2].

«Circa hanc quaestionem *quidam* erraverunt, dicentes Deum per essentiam *a nullo unquam intellectu creato videri posse, attendentes distantiam quae est inter intellectum creatum et divinam essentiam*... Illi qui dicebant quod Deus per essentiam non videtur, dicebant quod videbitur *quidam fulgor divinae essentiae*, intelligentes per fulgorem illam similitudinem lucis increatae per quam Deum videri ponebant, deficientem tamen a rapraesentatione divinae essentiae, sicut deficit lux recepta in pupila a claritate quae est in sole; unde non potest defigi acies videntis in ipsam solis claritatem, sed videt inspiciens quosdam fulgores» [3].

Aliqui posuerunt «quod divina substantia *nunquam* ab aliquo intellectu creato videtur» [4].

«Fuerunt autem *aliqui* dicentes quod divina essentia *nunquam* videbitur ab aliquo intellectu creato, et quod nec ab angelis vel beatis videtur» [5].

«*Aliqui* enim posuerunt quod *nunquam* Deus per essentiam videatur, sed in aliqua *refulgentia* suae claritatis» [6].

---

theophaniis, et hoc propter improportionabilitatem oculi ad illam summam lucem quae potius sua immensitate opprimeret quam delectaret oculum creaturae quae se habet ad ipsum sicut oculus noctuae; et ideo oportuit quod Deus se contemperaret ipsi animae, sicut sol contemperatur oculo mediante nube. Sed hic modus dicendi non minus a veritate deviat quam praecedens» (ed. cit., t. III, pp. 303-304).

1 *II Sent.*, d. 23, 2, 1 c.

2 *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 c.

3 *De Verit.*, 1, 1 c initio et circa medium.

4 *III Contra Gent.*, cap. 54, post obi. 6.

5 *In Evangelium secundum Ioannem*, cap. I, lect. 11, ed. cit., p. 50 b.

6 *In Evangelium secundum Matthaeum*, cap. V, ed. cit., p. 76 a.

Denique «*quidam* posuerunt quod *nullus intellectus creatus* essentiam Dei videre potest» [1].

Postremo, *Rosmini*, ad rem quod attinet, non videtur omnino alienus ab hac sententia. Licet enim fateatur quod «Iddio senza mezzo alcuno sia oggetto della visione beatificatrice, e forma dell' intellecto dei Beati», asserit tamen simul quod «tuttavia egli è tali in quanto è autore delle opere *ad extra*, le quali in un modo un ineffabile sono in lui» [2], et quod vestigia sapientiae et bonitatis quae in creaturis relucent sunt comprehensoribus necessaria, «perocché questi vestigii tutti raccolti nell' essemplare eterno sone appunto quella parte di esso che è loro accessibile» [3]. Neque enim Deus beatis se manifestat nisi quatenus cum ipsis relationem habet, «cioé come creatore loro, come provisore, come redentore, come santificatore» [4]. Quae omnia non esse ipsam divinam essentiam ut est in se, sed quid naturaliter posterius et inferioris ordinis, nemo est qui non videat.

Hi omnes videntur aequivalenter docere Deum videri ab angelis et hominibus beatis per medium creatum *a* quo vel *ex* quo, licet per quandam contuitionem mysticam, eo fere modo quo de cognitione Dei per dona Spiritus Sancti speculativa dictum est supra [5].

227. Medium autem *quo* vel *in* quo, scilicet speciem intelligibilem creatam impressam vel expressam admiserunt

---

[1] I, 12, 1 c. Ex quibus omnibus luculenter apparet hos maiores theologos saeculi XIII non unice respexisse armenorum errores—ad quos forte alludebat S. Gregorius—, verum etiam occidentalium modernorum saeculi IX (Ioannis Scoti Eriugenae), saeculi XII (Ioannis Sarraceni) et saeculi XIII (fratris Stephani de Varnesia), quidquid in contrarium dicat F. Jansen, S. J., in sua notula, ceteroquin sat ieiuna, *La cinquième erreur arménienne*, apud *Ephem. theol. lovan.*, t. XVII (1939), pp. 94-110.

[2] *Propositiones Antonii Rosmini a Congregatione S. Officii reprobatae, damnatae et proscriptae*, die 14 decembris 1887, prop. 37, apud T. ZIGLIARA, O. P., *Propaedeutica ad Sacram Theologiam*[3], lib. I, cap. 12, p. 89, Romae, 1890. Versionem latinam vide apud Denz., n.° 1.928.

[3] Prop. 39, apud ZIGLIARA, *op.* et *loc. cit.*, Denz., n.° 1.929.

[4] Prop. 40, apud ZIGLIARA, *ibid.*, Denz., n.° 1.930.

[5] Supra, nn. 216-221.

nonnulli theologi, nedum ut possibilem, sed ut realem ad videndam ipsam divinam essentiam.

Richardus de Mediavilla tenet dari speciem impressam in visione beatifica, non quidem ut causam obiectivam totalem eius, sed partialem et subordinatam ipsi divinae essentiae quae est potissima causa obiectiva eius. Unde «intellectus animae Christi per aliquam speciem creatam et per ipsius Verbi praesentiam simul videt ipsum Verbum, ita quod ipsa visio causatur ab intellectu..., per illam speciem inchoative et incomplete, sed ab ipso Verbo sub ratione qua obiectum est causatur completive» [1]. Quod autem dicitur de intellectu animae Christi, proportionaliter valet de intellectu ceterarum animarum beatarum.

Notat tamen de sententia negante omnem speciem intelligibilem creatam, quae est sententia S. Thomae et S. Bonaventurae, quod est «satis intelligibilis et probabilis» [2].

E contra Guilelmus de Mara mordicus tenet visionem beatificam fieri mediante specie intelligibili creata, ita ut positionem S. Thomae appellet «falsam et contra auctoritates sanctorum» [3].

Fortius adhuc Petrus Ioannes Olivi eandem sustinet positionem ut omnino veram et necessariam, et de contraria sententia dicit quod nihil affert necessarium, sed est inutilis prorsus et impossibilis, immo et «in fide calumniabilis et periculosa» [4]; tantaque vehementia ipsam impugnat ut asserere non dubitet: «quod Deus per essentiam videatur sic quod essentia Dei sit nostro intellectui quasi

---

[1] RICHARDUS DE MEDIAVILLA, O. F. M., in *III Sent.*, d. 14, 1, 3, apud ED. HOCEDEZ, S. J., *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Appendix VI, p. 452, Louvain, 1925.

[2] RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *op.* et *loc. cit.*

[3] GUILELMUS DE MARA, O. F. M., *Correctorium fratris Thomae*, apud RICHARDUM CLAPWEL, O. P., *Correctorium Corruptorii «Quare»*, ed. P. Glorieux, p. 2 (Bibliothèque Thomiste, t. IX, Paris, 1926).

[4] PETRUS IOANNES OLIVI, O. F. M., *Quaestiones in II librum Sententiarum*, q. 75, vol. II, pp. 136, 141, 142, ed. B. Jansen, S. J. (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, t. VI, Quaracchi, 1926).

forma seu ratio intelligendi immediata seu quasi formale principium actus videndi, prout Thomas dicere videtur, pluries in scholis determinavi esse haereticum aut saltem in fide periculosum» [1].

Postmodum Ioannes Duns Scotus admittitere videtur speciem impressam ut possibilem, non ut realem [2]. Sed Petrus Aureolus redit ad positionem Richardi, Guilelmi et Olivi, licet sine Guilelmi et Olivi vehementia, firmius tamen eam tenet quam Richardus [3]; at speciem impressam videtur identificare cum ipsu actu visionis.

At praesertim haec quaestio agitata est a theologis posttridentinis. Toletus, Molina, Valentia, Suárez admittunt possibilitatem speciei impressae, licet factum eius non adstruant [4]; Vázquez, quem postea sequuntur Alarcón et Struggl, admittunt de facto speciem impressam, quam tamen confundunt cum lumine gloriae [5]; simpliciter vero eam adstruit Ægidius a Praesentatione [6].

---

[1] Apud DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum*, t. I, p. 282, Parisiis, 1728.

[2] IOANNES DUNS SCOTUS, O. F. M., in *II Sent.*, d. 3, 9, et in *IV Sent.*, d. 49, 11. Valde tamen obscure loquitur hac de re, et ideo non pauci theologi, quos inter Ioannes a S. Thoma (*Cursus theol.*, in I, 12, 2, disp. XIII, a. 2, n.º 5, ed. Solesm., t. II, p. 157 a) eum ab hac singulari sententia liberant.

[3] PETRUS AUREOLUS, O. F. M., *Quodlib. VIII*, apud CAPREOLUM, in *IV Sent.*, d. 49, 5, 2, ed. cit., t. VII, pp. 221-227.

[4] FRANCISCUS TOLETUS, S. J., in I, 12, 2, § Quaestio unica. «Tertia conclusio: per speciem creatam potest Deus videri in patria distincte. Hanc teneo contra S. Thomam, salva debita reverentia» (ed. J. Paria, S. J., t. I, p. 159 a, Romae, 1869); L. MOLINA, S. J., in I, 12, 2, disp. I, § Quarta conclusio, p. 102 a, Lugduni, 1622; VALENTIA, S. J., in I, 12, 2, punct. II, § Est autem attendendum, t. I, pp. 226-227, Ingolstadii, 1591; VÁZQUEZ, S. J., in I, 12, 2, disp. XXXVIII, cap. 2, ed. cit., pp. 300-303; SUÁREZ, S. J., *De Deo eiusque attributis*, lib. II, cap. 13, n. 11, «dicendum censeo posse Deum efficere speciem intelligibilem, per quam intellectus creatus possit illum clare videre» (*Opera*, ed. Vivès, t. I, p. 96 b).

[5] VÁZQUEZ, S. J.,VI, I, 12, 2, disp. 38-39; ALARCÓN, S. J., *Tract. I de visione Dei*, disp. 3, cap. 2-3; STRUGGL, O. S. B. M. V., *Theologia Universa*, I P., tract. I, disp. 3, q. 2, a. 6.

[6] ÆGIDIUS A PRAESENTATIONE, O. E. S. A., *De Beatitudine*, t. II, lib. VIII, q. 3, a. 3; q. 4, aa. 1 et 4.

228. Quantum vero ad speciem *expressam* seu *verbum mentis*, sat multi theologi eam admittunt in visione beatifica. Eam tenet Capreolus, qui ait: «conceptus formatus mediante visione beatifica non adaequat visionem illam, ita quod quidquid in Deo videtur uno verbo dicatur; et hoc conceditur. Sed non concludit quod verbum illud sit cognitio obscurior vel imperfectior beatifica visione, immo non est cognitio sed terminus cognitionis.

Utrum autem illa visio beatifica terminetur ad plura verba vel ad unicum, dubium est. Verisimile tamen videtur quod illa visio terminatur ad unicum verbum habitum de obiecto beatifico essentialiter *in actu*, sed *habitualiter* terminari potest ad plura verba habita de attributis vel creaturis in Verbo visis, cum beatus per illam distinguit attributa vel ea quae in Verbo videt, ita quod de illis verbis secundariis nunc formet plura, nunc pauciora. Unde sine pluralitate illorum non cognoscit attributa sub distinctis rationibus, ut argumentum false supponit» [1].

Alibi autem putat hanc esse sententiam S. Thomae, licet contraria sit etiam probabilis, immo et communis inter theologos Capreolo coaevos. «Utrum autem, inquit, beati forment verbum? Communiter tenetur quod non habent aliud verbum a Verbo increato distinctum, propter intimam praesentiam Verbi ad intellectum beatum, sicut nec habent aliam speciem intelligibilem quam divinam essentiam... Utrum autem hoc verum sit, pro nunc non discutio, quia utraque pars probabilis est: tamen *S. Thomas videtur tenere quod sic*» [2].

Capreolum, more suo, sequitur Ferrariensis, qui per modum conclusionis statuit quod «de beatis potest utrumque sustineri, scilicet et quod forment verbum in quo divinam essentiam intuentur, et quod non forment» [3]. Attamen videtur

---

[1] CAPREOLUS, in *I Sent.*, d. 27, 2, 2, B § ad 8 arg. Durandi et Paludani, ed. cit., t. II, p. 257 b.

[2] CAPREOLUS, in *IV Sent.*, d. 49, 5, 3, n.º 1, ad arg. Aureoli, ed. cit., t. VII, p. 228 a.

[3] FERRARIENSIS, O. P., in *I Contra Gent.*, cap. 53, n.º V, § Quinta conclusio, ed. leonina, t. XIII, p. 152 b.

potius inclinare in affirmativam quam in negativam, ut patet ex modo loquendi, quando subdit: «*primum potest* sustineri, quia...» [1]; «*secundum* quoque sustineri *posset*, dicendo quod...»[2]. Et adducit Capreolum, quasi eum approbando [3].

Absolute tamen eam docet Silvester Prierias, in opere cui titulus, *Conflatus ex S. Thoma*, ubi data opera Caietanum contrarie sentientem impugnat [4]. Idem etiam docuisse videntur Franciscus de Victoria et Dominicus de Soto, qui tamen visionem seu intellectionem confundere videntur cum verbo mentis [5].

Sed omnium vehementius istam doctrinam defendit Xantes Mariales, quam non solum autumat esse S. Thomae, verum et contrariam reputat improbabilem [6].

Postea magni quidam theologi Societatis Iesu, ut Molina, Vázquez, Arrúbal, Suárez et alii hanc doctrinam fecerunt suam [7], praesertim Suarezius qui duas statuit conclusiones: «dico iam primo: videntes Deum, verbum creatum producunt quo Deum ipsum videant» [8]; «ulterius dico secundo non solum de facto videre beatos Deum per verbum creatum, sed etiam impossibile esse de potentia absoluta quin aliter videatur Deus ab intellectu creato» [9].

Omnium vero fusius et solidius eam defendit Ægidius a Praesentatione [10].

---

[1] FERRARIENSIS, *op.* et *loc. cit.*, p. 152 b.
[2] FERRARIENSIS, *ibid.*, p. 153 a.
[3] FERRARIENSIS, *ibid.*, p. 153 a.
[4] SILVESTER PRIERIAS, O. P., *Conflatum ex S. Thoma*, in I, 12, 2, § 3, Pro quarta ratione.
[5] FRANCISCUS DE VICTORIA, O. P., in I, 12, 2; DOMINICUS DE SOTO, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 2, 3, § Potissimum autem argumentum, post secundam concl., ed. Duaci, 1613, p. 911 a.
[6] XANTES MARIALES, O. P., in I, 12, 2, Controv. VI, cap. 3.
[7] MOLINA, S. J., in 1, 12, disp. I, § Prima concl., ed. cit., p. 100 b; VÁZQUEZ, S. J., in I, 12, disp. XXXVIII, cap. 2, ed. cit., pp. 300-303; ARRÚBAL, S. J., in I, 12, disp. XVII, cap. 2.
[8] SUÁREZ, S. J., *De Deo eiusque attributis*, lib. II, cap. 11, n.° 5, ed. cit., p. 83 a.
[9] SUAREZ, *op.* et *loc. cit.*, n.° 9, p. 85 a.
[10] ÆGIDIUS A PRAESENTATIONE, O. E. S. A., *De Beatitudine*, lib. VIII, cap. 2, a. 2, § 5; lib. XI, q. 7, a. 3, § 3.

Maior tamen et melior theologorum pars negant omne medium obiectivum *quo* vel *in* quo, scilicet omnem speciem intelligibilem impressam vel expressam in visione beatifica, non solum de facto sed et de possibili. Ita S. Albertus Magnus [1], S. Bonaventura [2], S. Thomas [3], Matthaeus de Aquasparta [4], Henricus Gandavensis [5] et discipuli S. Thomae communiter [6], ut Herveus de Nedellec [7], Petrus Paludanus [8], Richardus Clapwell [9], et postea Caietanus [10], Iavelli [11], Con-

---

[1] S. ALBERTUS MAGNUS, O. P., *Summa theol.*, I P., tract. III, q. 15, memb. 1 in fine corp. et ad 3, ed. Borgnet, t. XXXI, p. 80.
[2] S. BONAVENTURA, O. F. M., in *II Sent.*, d. 23, 2, 3, ed. cit., t. II, pp. 542-547; in *III Sent.*, d. 14, 1, 3, t. III, pp. 302-306; in *IV Sent.*, d. 1, P. I, dub. 9 circa Litteram, t. IV, pp. 30-31.
[3] S. THOMAS, in *I Sent.*, d. 2, 1, 3, § Si autem intellectus noster Deum per seipsum videret; *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3, ed. cit., n.° 49; *IV Sent.*, d. 49, 2, 1, et alibi saepissime.
[4] MATTHAEUS DE AQUASPARTA, O. F. M., *Tractatus de excellentia Sacrae Scripturae*, n.° 6, p. 10, Quaracchi, 1903; licet in q. V de cognitione ad 7, p. 336, minus clare loqui videatur.
[5] HENRICUS GANDAVENSIS: «Credo igitur esse necessarium ponere quod intellectus beatus divinam videt essentiam, *non per speciem nec in verbo aliquo de ipsa formato* sicut convenit in omni operatione intellectuali quae fit per speciem circa creaturas..., *sed quod videt eam in seipsa in nuda essentia sua et per nudam essentiam suam;* ut *idem* sit in actu videndi *visum et ratio videndi*» (*Quodl. III*, q. 1, ed. cit., fol. 48 r T). «Impossibile est omnino ponere aliquam speciem repraesentantem aliquid eorum quae in nuda divina essentia videntur» (*Quodl. IV*, q. 7, fol. 94 r Y).
[6] Tribus vel quatuor exceptis, quos paulo supra retulimus, ut fatetur vel ipse Xantes Mariales, qui ait: «in hoc ab omnibus nostratibus recedo» (*op. cit.*, Controversia VI, cap. 3).
[7] HERVEUS DE NEDELLEC, O. P., *Quodlib. II*, q. 9, sine numeratione fol., revera tamen fol. 44 vb, Venetiis, 1486.
[8] PETRUS PALUDANUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, concl. 3: «non est species in visione beata» (ed. cit., fol. 233, col. 2-3).
[9] RICHARDUS CLAPWELL, O. P., *Correctorium corruptorii «Quare»*, a. 1, ad 1, ed. P. Glorieux, p. 8, Paris, 1927.
[10] CAIETANUS, O. P., in I, 12, 2 per totum, ubi negat speciem expressam seu verbum mentis de ipso Deo clare viso (n.° 13); neque contrarium tenet in I, 27, 1, n.° 15, si totus contextus utriusque loci attente inspiciatur.
[11] CHRYSOSTOMUS JAVELLI, O. P., in I, 12, 2, fol. 39 r, Moguntiae, 1611.

radus Koellin [1], Báñez [2], Navarrete [3], Nazarius [4], González de Albelda [5], Ioannes a S. Thoma [6], Salamanticenses [7] et alii plurimi. Quin etiam nostris temporibus fere omnes theologi cuiusque scholae eam amplectuntur, et merito, ut ex dicendis patebit.

Itaque, iuxta sententiam semper communiorem et hodie communem theologorum, a visione faciali seu beatifica Dei excluditur prorsus omne medium obiectivum creatum *ex* quo, *in* quo et *quo*.

Art. 2.—Quaestionis resolutio

229. Ut patet ex modo dictis, sunt caute distinguendae duae quaestiones de medio obiectivo creato in visione beatifica: una, de medio obiectivo *ex* quo, quod est medium *instrumentale;* alia, de medio obiectivo *quo* vel *in* quo, quod est medium *formale*.

230. CONCLUSIO PRIMA: *cognitio Dei per habitum beatificum excludit omne medium obiectivum creatum instrumentale seu ex quo, sive sit medium demonstrationis, scilicet cognitionis discursivae, sive sit medium contuitionis, nempe cognitionis contuitivae.*

Est propositio *de fide catholica.*

231. *Probatur primo, ex auctoritate divina.*

Ecclesia in primis tum ordinario tum sollemni magisterio definivit beatitudinem supernaturalem hominum et angelorum essentialiter consistere in visione immediata ipsius divinae essentiae. S. Evaristus I, in epistola ad omnes episcopos africanos, scribit: «dum apparuerit, *tunc vere illum videbit sicuti est qui eius conspectibus fuerit dignus coaptari;* et non sicut Moyses ceterique prophetae per aenigmata et figuram, sed *ipsam veraciter in Filio, secundum Apostolum, contuebitur deitatis imaginem*» [1].

---

[1] CONRADUS KOELLIN, O. P., in I-II, 50, 6, § Declarat tertiam partem antecedentis, ed. cit., p. 344 a.

[2] BÁÑEZ, O. P., in I, 12, 2, ed. cit., pp. 253-260.

[3] B. NAVARRETE, O. P., in I, 12, 2, Controversia XXXIV, pp. 202-219, Vallisoleti, 1605.

[4] NAZARIUS, O. P., in I, 12, 2, Controversia II, pp. 259-263, Coloniae Agrippinae, 1621.

[5] GONZÁLEZ DE ALBELDA, O. P., in I, 12, 2, disp. 25, sect. 4.

[6] IOANNES A S. THOMA, O. P., in I, 12, 2, disp. XIII, ed. cit., t. II, pp. 146-188.

[7] SALMANTICENSES, C. D., in I, 12, 2, disp. 2-3, ed. cit., t. I, pp. 119-201.

Similiter Patres Concilli Francofordensis, anno 794, scribunt ad episcopos Hispaniae: «praedicemus eum [= Iesum Christm] Deum verum et vivum et vere Filium Dei, *ut ad eius beatissimam visionem pervenire mereamur in qua est aeterna beatitudo et beata aeternitas*» [2].

Concilium Lateranense IV reprobavit et damnavit perversissimum dogma impii Almarici [3], quod supra retulimus, n.º 226.

Universitas parisiensis, anno 1241, postquam retulit propositionem fratis Stephani supra citatam [4], subdit: «hunc errorem reprobamus *et assertores et defensores, auctoritate Wilhermi episcopi, excomunicamus. Firmiter autem credimus et asserimus quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et animabus sanctis et videtur ab animabus glorificatis*» [5].

---

[1] S. EVARISTUS I, *Epistula ad omnes episcopos africanos*, apud MANSI *Collectio Maxima Concil.*, t. I, col. 625 DE.

[2] *Acta Concilii Francofordiensis.* Epistula synodica Concilii ab Episcopis Galliae et Germaniae ad Praesules Hispaniae missa, in fine: apud MANSI, *op. cit.*, t. XIII, col. 889. Ceterum omnes, etiam hispani, concordes eran in hac re, scilicet quod, cum apparuerit, videbimus eum sicuti est (*ibid.*, col. 888).

[3] CONCILIUM LATERANENSE IV, anno 1215, Denz., n.º 433.

[4] Supra, n.º 226.

[5] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. DENIFLE, O. P., t. I, n.º 128, p. 170. Cuius rei testis est S. Bonaventura, qui scribit: «*nunc autem pro firmo tenendum est quod*, etsi Adam Deum in sua substantia non videbat in statu innocentiae, *videbitur* tamen *in gloria in sua substantia. Nec licet eius contrarium sentire et dicere;* nam hic est unus de decem articulis reprobatis ab Universitate magistrorum parisiensium tempore episcopi Guilelmi et Odonis cancellarii et fratris Alexandri de Hales, patris et magistri nostri» (in *II Sent.*, d. 23, 2, 3, ed. cit., t. II, pp. 546-547). Et post eorum transcriptionem, concludit: «hi omnes *errores* a praedictis personis *prohibiti* fuerunt et *excomunicati*, et propterea sunt *tanquam pestiferi evitandi*» (*ibid.*, p. 547 b).

Sed praesertim Benedictus XII definivit quod «secundum communem Dei ordinationem *animae sanctorum* omnium» plene purgatae, «post ascensionem Salvatoris Domni nostri Iesu Christi in coelum, fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Christo, *sanctorum angelorum consortio aggregatae*, ac post Domini Iesu Christi passionem et mortem *viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente*, quodque *sic videntes* eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod *ex tali visione* et fruitione eorum animae qui iam decesserunt sunt *vere beatae* et habent vitam et requiem aeternam» [1].

Idem etiam Pontifex damnavit contrariam doctrinam armenis tributam, in suo libello *Iam dudum* eis transmisso, anno 1341 [2].

Postea Concilium Florentinum definivit «illorum animas qui post baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati maculam vel in suis corporibus vel eisdem exutae corporibus... sunt purgatae, *in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est*, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius» [3].

Docet insuper quod «baptizatis nulla pro peccatis praeteritis iniungenda est satisfactio, sed morientes antequam culpam aliquam committant *statim ad regnum coelorum et Dei visionem perveniunt*» [4].

Denique Concilium Coloniense, saeculo XIX, docet quod «meliora homini Deus prospexerat benignissimus. Pro naturali enim qualicumque felicitate, qua homo per naturalem Dei cognitionem et amorem aliquando potiretur, finem ei

---

[1] BENEDICTUS XII, *Constitutio Dogmatica Benedictus Deus*, die 29 ianuarii 1336, Denz., n.º 530.

[2] Apud MANSI, *Collect. Max. Conc.*, t. XXV, col. 1.196. Vide supra, n.º 225.

[3] CONCILIUM FLORENTINUM, die 6 iulii 1439, Denz., n.º 693.

[4] CONCILIUM FLORENTINUM, Decretum pro Armenis, die 22 decembris 1439, Denz., n.º 696.

statuerat felicitatem illam quae *e claro et immediato Dei intuitu* naturae viribus nunquam assequendo promanaret» [1].

In Concilio etiam Vaticano parabatur nova definitio huius dogmatis, ubi haec habebantur: «in hac enim supernaturali exaltatione homo ordinatus est *ad Deum intuitive videndum*, amore huic visioni correspondente amandum beateque possidendum eo modo qui est supra omnes vires naturales» [2].

Quibus accedit damnatio quarumdam propositionum Rosmini, in quibus, licet admittat quod «Iddio senza mezzo alcuno sia oggetto della visione beatificatrice et forma dell' intellecto dei beati», simul tamen profitetur quod «chi vede il Verbo, ancorche per ispecchio ed in enimma, vede Iddio» et quod Deus est obiectum beatitudinis «in quanto è autore delle opere *ad extra*» [3]; hoc enim est aequivalenter ponere medium obiectivum creatum *ex* quo in visione beatifica Dei.

232. Quae quidem doctrina *explicite* traditur *in Sacris Litteris*. Adumbratur sane *in Antiquo Testamento* ubi, inter alia, legimus: «ego autem in iustitia apparebo conspectui tuo, *satiabor cum apparuerit gloria tua*» [4]; «haec est generatio quaerentium, quarentium *faciem* Dei Iacob» [5]; «tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea: *faciem* tuam, Domine, requiram» [6]; «ut *viderem* virtutem tuam et *gloriam tuam*» [7]; «quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima ad te, Deus meus: sitivit anima ad Deum fortem vivum; *quando veniam et apparebo ante faciem Dei*» [8]; «quaerite Dominum et confirmamini, *quaerite faciem eius*

---

[1] CONCILIUM COLONIENSE, anno 1860, P. I, tit. I, cap. 2, apud MANSI, *Martin et Petit, Collectio Max. Conc.*, t. XLVIII, col. 75.

[2] *Schema Constitutionis Dogmaticae de fide catholica*, cap. 16. *Acta Concilii Vaticani*, apud MANSI, *Martin et Petit*, t. L, col. 71.

[3] *Prop.* 37-38, apud ZIGLIARA, O. P., *Propaedeutica ad Sacram Theologiam*[3], lib. I, cap. 12, p. 89, Romae, 1890. Vide versionem latinam apud Denz., nn. 1.927-1.928.

[4] Psalm. 16, 15.

[5] Psalm. 23, 6.

[6] Psalm. 26, 8.

[7] Psalm. 62, 3.

[8] Psalm. 41, 2-3.

semper» [1]; «etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem, *videbitur Deus deorum in Sion»* [2]; «longitudine dierum replebo eum et *ostendam illi salutare meum»* [3]; «quia aedificavit Dominus Sion et *videbitur in gloria sua»* [4].

Similiter apud Isaiam: «*Regem* in decore suo *videbunt* oculi eius» [5], «quia *oculo ad oculum videbunt* cum converterit Dominus Sion» [6]; «super te autem orietur Dominus et *gloria eius* in te *videbitur»* [7]; «quia erit *tibi Dominus in lucem sempiternam»* [8].

Plena tamen revelatio eius est propria Novi Testamenti, tum verbis aequivalentibus, tum expressis verbis.

Verbis aequivalentibus. Constat enim Iesum Christum intuitive et absque medio creato *ex* quo videre Patrem suum, et quidem non solum ut est Filius seu ut Deus, sed etiam ut homo. *Ut Filius seu ut Verbum,* quia «in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum» [9]; «Deum nemo vidit unquam: *Unigenitus Filius,* qui est in sinu Patris, *ipse enarravit»* [10].

Quod alibi explicavit ipse Christus, dicens: «omnia mihi tradita sunt a Patre meo; et *nemo scit quis sit Filius nisi Pater, et quis sit Pater nisi Filius* et cui voluerit Filius revelare» [11]; «non quia Patrem vidit quisquam, nisi *is qui est a Patre hic vidit Patrem»* [12]; «ego autem *novi eum»* et «*scio eum»* [13].

Ut homo etiam vidit Patrem. «Amen, amen dico tibi, quia quod *scimus* loquimur et quod *vidimus* testamur» [14]; «qui de

---

[1] Psalm. 104, 4.
[2] Psalm. 83, 8.
[3] Psalm. 90, 16.
[4] Psalm. 101, 17.
[5] ISAIAS, 33, 17.
[6] ISAIAS, 52, 8.
[7] ISAIAS, 60, 2.
[8] ISAIAS, 60, 20.
[9] IOAN., 1, 1.
[10] IOAN., 1, 18.
[11] LUC., 10, 22; MTT., 11, 27.
[12] IOAN., 6, 46.
[13] IOAN., 8, 55.
[14] IOAN., 3, 11.

coelo venit super omnes est, et quod *vidit* et *audivit,* hoc testatur» [1]; nam «ego, quod *vidi* apud Patrem meum, loquor» [2]; et «quae *audivi* ab eo, haec loquor in mundo» [3], quia «sicut *docuit* me Pater, haec loquor» [4].

«Quod itaque, ut scite animadvertit Knabenbauer, nullus propheta de omnibus quae docuit dicere potuit, *vidimus,* id Iesus de tota sua doctrina affirmat. Loquitur enim in universum neque est ratio eius testimonium... restringendi... Quare attentis omnibus quae testatur de Patre, de Paraclito, etcetera, illud *vidimus...* referendum erit ad *visionem beatam et intuitivam quam eius anima habuit de divina essentia»* [5].

Iure ergo Congregatio S. Officii decrevit non posse tuto doceri sequentem propositionem: «non constat fuisse in anima Christi *inter homines degentis* scientiam quam habent beati seu comprehensores» [6].

Ceterum, de fide catholica est Christum-Hominem, *post mortem et resurrectionem et ascensionem suam,* sedere ad dexteram Patris et *beatum esse visione faciali et intuitiva ipsius divinae essentiae* [7].

Atqui ex alia parte Christus nobis promisit eandem sui beatitudinem: «Pater, quod dedisti mihi, *volo ut ubi sum ego et illi sint mecum»* [8]; «vado parere vobis locum..., iterum venio et *accipiam vos ad meipsum, ut ubi sum ego et vos sitis»* [9]; «*et ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo»»* [10].

Et alio in loco ait: «qui autem diligit me, diligetur a Patre

---

[1] IOAN., 3, 31-32.
[2] IOAN., 8, 38.
[3] IOAN., 8, 26.
[4] IOAN., 8, 28.
[5] IOS. KNABENBAUER, S. J., *In Evangelium secundum Ioannem,* cap. II, p. 143, Parisiis, 1898.
[6] *Decretum S. Officii,* die 7 iunii 1918. Acta Ap. Sedis, t. X (1918), p. 282.
[7] BENEDICTUS XII, *Constit. dogm.* («*Benedictus Deus*»), Denz., n.º 530.
[8] IOAN., 17, 24.
[9] IOAN., 14, 2-3.
[10] LUC., 22, 29-30.

meo, et ego diligam eum et *manifestabo ei meipsum*» [1]. Iam vero «ego in Patre et Pater in me est» [2], quia «ego et Pater unum sumus» [3]: ergo «*qui videt me, videt et Patrem*» [4].

Id quod Apostolus deduxit expresse his verbis: «sumus filii Dei; si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; *si tamen compatimur, ut et conglorificemur*» [5]: «igitur, si consurresxistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram: mortui enim estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo. *Cum Christus apparuerit, vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria*» [6].

Si ergo Christus videt intuitive divinam essentiam visione immediata, et nos eodem iure eam videbimus; nam ubi est caput, et membra. Unde sicut Apostolus probat resurrectionem nostram futuram ex Christi resurrectione praeterita [7], ita probatur sanctorum visio beatifica ipsius divinae essentiae ex visione eius quam ipse Christus habet.

Sed praesertim Ioannes Evangelista ultimam consequentiam divinae filiationis deduxit profundissime, cum ait: «videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus... Carissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit [= manifestatum est, ἐφανρώθη] quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit [= cum manifestatum fuerit, φανερωθῇ, id quod erimus], similes ei erimus, quoniam *videbimus eum sicuti est*, ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἔστιν» [8].

Nunc filii Dei sumus, τεκνα Θεοῦ, consanguinei Dei, ex Deo nati, εκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν [9], et nondum manifestatum est quid erimus in vita futura, quae est vita beata; scimus

---

1 IOAN., 14, 21.
2 IOAN., 14, 10, 11.
3 IOAN., 10, 30.
4 IOAN., 14, 9.
5 *Rom.*, 8, 16-17.
6 *Coloss.*, 3, 1-4.
7 *I Cor.*, 15.
8 *I Ioan.*, 3, 1-2.
9 IOAN., 1, 13.

tamen quod, cum erit tunc manifestatum id quod futuri sumus, scilicet beati, videbimus eum, Deum Patrem, sicuti est.

Revera enim totus contextus immediatus exigit ut subiectum verbi φανερωθῇ *(b)* sit idem ac subiectum φανερωθῇ *(a)*; sicut et postulat quod pronomina, αὐτῷ, αὐτὸν, referantur ad Θεοῦ.

Plena siquidem manifestatio filiationis nostrae divinae erit quando omnino similes erimus Deo, eum videntes sicuti est in se, καθώς ἔστιν, et sicut ipsemet Deus seipsum videt et beatus est. Qua de causa, omnis qui habet hanc spem videndi Deum ideoque perveniendi ad perfectam sanctitatem, sanctificat seipsum, sicut et Deus sanctus est [1], secundum illud: «beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt» [2], et illud: «pacem sequimini cum omnibus et *sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*» [3].

Quibus omnino consonant ea quae dicit Apostolus: «sumus filii Dei, τεκνα Θεοῦ; si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur» [4]: «ut iustificati gratia ipsius, heredes simus secundum *spem vitae aeternae*» [5].

Haec est exegesis, quam Caietanus egregie proponit [6] quamque nuperrime sequitur J. Chaine [7].

---

1 *I Ioan.*, 3, 3.
2 MTT., 5, 8.
3 *Heb.*, 12, 14.
4 *Rom.*, 8, 16-17.
5 *Tit.*, 3, 7.
6 «Non dixit: nondum apparuit quid *sumus*, sed: quid *erimus*, ad significandam *futuram consummationem seu perfectionem eius quod modo sumus.* Sumus enim filii Dei, sed *imperfecte*, propter cognitionem *aenigmaticam; tunc* autem erimus *perfecte* filii, propter *claram* visionem. Propter quod subiungit: scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei *erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Quod dicit: *cum apparuerit, simplex contextus* subintelligendum *exigit illud idem* de quo dixit quod *nondum apparuit*, ut sit sensus: scimus quod, cum apparuerit id quod erimus, hoc est, cum venerit status ille in quo non latebit sed apparebit quid erimus, sicut modo latet quid sumus et quid erimus, tunc similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est» (in h. l., ed. cit., t. V, fol. 393 vb).
7 IOSEPH CHAINE, *Les Epitres Catholiques, la seconde épitre de Saint Pierre, les épitres de Saint Jean, l'épitre de Saint Jude*, pp. 179-189, Paris, 1939.

Iure igitur S. Augustinus scribit: «dicit Ioannes: dilectissimi, nunc iam filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: *haec est fides;* deinde subnectit: scimus quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est: *illa erit species*» [1]. «Poterat dicere: quoniam videbimus eum, et non addere: *sicuti est*. Sed quia sciebat a quibusdam Patribus et Prophetis visum, sed non sicuti est, ideo cum dixisset: videbimus eum, addidit: *sicuti est*» [2]. Quia nimirum «videbimus eum *sicuti est*, et non sicuti repraesentatur per creaturas» [3].

Ergo manifestabitur nobis sicuti est in gloria sua; et nos, similes ei effecti in gloria, videbimus eum sicuti est, tam immediate eum videntes sicut immediate se nobis manifestat seu visibilem reddit. Unde ipse Ioannes concludit alibi quod in sancta civitate Ierusalem coelesti «omne maledictum non erit amplius, sed sedes Dei et Agni in illa erunt et servi eius servient illi; et *videbunt faciem eius* et nomen eius in frontibus eorum: et nox ultra non erit, et *non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos et regnabunt in saecula saeculorum*» [4].

Verbis tamen adhuc magis expressis eadem doctrina continetur in epistolis S. Pauli ad Corinthios. Loquitur Apostolus de excellentia caritatis super cetera gratuita dona huius vitae *(I Cor.*, XII, 31), eamque ostendit quantum ad tria: «primo, quantum ad *necessitatem*, quia scilicet sine caritate alia dona non sufficiunt *(I Cor.*, XIII, 1-3); secundo, quantum ad *utilitatem*, quia scilicet per caritatem omnia mala vitantur et omnia bona aguntur *(I Cor.*, XIII, 4-7); tertio, quantum ad *permanentiam*» *(I Cor.*, XIII, 8-13), quia nempe caritas nunquam excidit, cetera vero evacuabuntur adveniente visione [5]. Et ostendendo hanc tertiam caritatis praerogativam, doctrinam tradit explicitam de visione faciali ipsius divinae essentiae.

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Sermo 346*, n.º 2, ML. 39, 1.523.
[2] S. AUGUSTINUS, *Tract. LIII in Ioannem*, n.º 12, ML. 35, 1.779.
[3] CAIETANUS, O. P., in *I Ioan.*, 3, 2, loc. cit., fol. 394 ra.
[4] *Apoc.*, 22, 3-5.
[5] S. THOMAS, in *I Cor.*, cap. XIII, lect. 1, ed. cit., pp. 360-361.

Ita enim pergit Apostolus: «caritas nunquam excidit; sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur.

Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus.

Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.

Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli.

Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.

Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum» [1].

In his verbis Paulus, *primo*, *thesim enuntiat*, v. 8: «caritas nunquam excidit: sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur», scilicet *evacuabitur* sicut prophetiae, nam idem verbum adhibet Apostolus: καταργηθήσεται.

Deinde, *thesim probat* sequenti argumento: *adveniente perfecto*, *cessat imperfectum*, v. 10: cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, hoc est, divisum, fragmentarium, imperfectum, «nam pars habet rationem imperfecti» [2].

Atqui *cetera dona gratuita huius vitae*, *praesertim cognoscitiva*, praeter caritatem, *sunt imperfecta*, v. 9: ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus.

Ergo *cetera dona gratuita huius vitae*, *specialiter cognoscitiva*, praeter caritatem, *cessabunt superveniente perfectione gloriae* post hanc vitam.

Maior illustratur *ex analogia vitae intellectualis naturalis et vitae intellectualis supernaturalis*, v. 11: cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cognitabam ut parvulus, hoc est, *ratiocinabar* ut parvulus: ἐλογιζόμην ὡς νήπιος.

---

[1] *I Cor.*, 13, 8-12.
[2] S. THOMAS, in h. l., lect. 3, ed. cit., p. 367 b.

Ubi *tria ponit: loqui, iudicare, ratiocinari.* Loquebar ut parvulus, scilicet ut *in-fans*, νήπιος, qui *nescit loqui perfecte*, sed balbutit, quaedam verba et haec ex parte tantum emittendo, nempe *inarticulate* et *indistincte:* iudicabam ut parvulus, sine prudentia, non pro meritis rei sed pro sensibili apparentia plerumque subiectiva, quod est *imperfectissime* iudicare: ratiocinabar ut parvulus, sine consilio et deliberatione, sed *praecipitanter* iuxta sensuum impressiones, ruditer et *imperfecte*. Et quidem *ordine praepostero*, ut acute animadvertit S. Thomas; «nam locutio praexigit iudicium sapientiae: iudicium vero praesupponit cogitationes rationis. Et hoc satis congruit imperfectioni puerili in qua est locutio sine iudicio et iudicium sine deliberatione» [1].

Immo et videtur procedere a minori ad maiorem imperfectionem; nam infantes imperfecte loquuntur balbutientes, imperfectius iudicant et imperfectissime ratiocinantur: difficilius est enim ratiocinari quam simpliciter iudicare quae immediate apprehenduntur; et iudicare quam mere loqui, verba exteriora pronuntiando et articulando. Ex hoc ergo quod *infans*, per definitionem, imperfectissime loquitur, a fortiori sequitur eum perquam imperfectissime iudicare et in summo imperfectionis ratiocinari.

E contra, vir plene et perfecte loquitur, hoc est, distincte et articulate et ad normas grammatices; sane iudicat, aequa lance res ponderando et non secundum exteriora apparentia; scite et prudenter ratiocinatur, non temere et praecipitanter ex impetu passionis. Et ideo vir, hoc est, homo perfectus seu perfecte evolutus evacuat imperfectiones infantiae in loquendo, iudicando et ratiocinando.

Iam vero, sicut se habet puer ad virum in vita intellectuali naturali loquendo, iudicando et ratiocinando; ita se habet homo christianus in vita intellectuali supernaturali status viae credendo, prophetando et sciendo quasi infans, ad vitam intellectualem supernaturalem status termini videndo et intuendo quasi vir perfectus. Est enim *prophetia* quasi *balbutio* rerum divinarum, secundum illud Ieremiae: «a a a,

---

[1] S. Thomas, *ibid.*, lect. 3, p. 368 b.

Domine Deus; ecce nescio loqui, quia puer ego sum» [1]; et Paulus dicit de seipso quod «audivit arcana verba, quae *non licet homini loqui*» [2]. *Scientia autem mysteriorum* huius vitae, quae et *iudicium et discursum* quendam quantum ad *usum* importat, est sicut iudicium et ratiocinium puerorum, nempe valde imperfecta et rudis et indistincta.

Huisusmodi ergo imperfecta locutio (prophetia: προφήτης, a προφήμι = pro alio loqui) et imperfectior cognitio mysteriorum Dei, γνῶσις, quas fidelis habet in pueritia huius vitae, evacuabuntur adveniente virilitate plenitudinis Christi in altera vita, ubi locutio erit ipsum Verbum Dei et γνῶσις erit visio facialis et intuitiva eius. Unde S. Augustinus profunde scribit quod non erit «codex ibi nobis legendus aut tractandus sermo quemadmodum vobis modo tractatur; ideo modo tractatur ut ibi teneatur; ideo modo per syllabas dividitur ut ibi totus atque integer contempletur; non ibi deerit *verbum Dei*, sed tamen non per litteras, non per sonos, non per codices, non per lectorem, non per tractatorem. Quomodo ergo? *Sicut in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum... Tale Verbum contemplaturi sumus: apparebit enim Deus deorum in Sion*» [3].

Minor vero, in qua est tota vis probationis, *explicatur dupliciter. Primo*, analogia *metaphorica*, v. 12 a: videmus enim, γὰρ, nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc, ἄρτι, scilicet in hac vita, videmus *per speculum*, δι' ἐσόπτρου, *mediate et imperfecte;* nam antiquorum specula, utpote metalica et non satis perpolita —Corinthi specula erant celeberrima—, imperfecte reddebant rerum imagines [4]: addita vero praepositione δία, *per*, quae *medium* importat, videre δι' ἐσόπτρου designat visionem seu cognitionem *mediatam*, non quidem eo modo quo fit

---

[1] *Ierem.*, 1, 6. Quod et saepe repetunt Prophetae: aaa, sicut infantes. Cf. *Ierem.*, 14, 13; *Ezech.*, 4, 14; 19, 48; *Ioel*, 1, 15.

[2] *II Cor.*, 12, 4.

[3] S. Augustinus, *Enarratio in Psalm. CIII*, sermo III, n.º 3, ML. 37, 1.360.

[4] «Speculum visa exhibet utcumque» (S. Ioannes Chrysostomus, in h. l., MG. 61, 287).

per *specular* aut perspicilla, quasi per medium translucidum, quod graeci appellant δίοπτρον, sed quod fiet per speculum, εἴσπτον, hoc est, per imaginem vel rei similitudinem resultatem in speculo et non per propriam rei naturam directe perspectam.

Addit Apostolus: *in aenigmate,* ἐν αἰνίγματι, idest *obscure;* aenigma enim similitudinem quidem rei importat, «tamen *obscuram* et ad perspiciendum *difficilem*» [1]. Nunc ergo videmus mediate, obscure, imperfecte, difficulter: tunc autem facie ad faciem, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

Tunc, in altera vita, *videbimus Deum facie ad faciem,* scilicet facie ad faciem versa, *absque ullo intermedio.* Non itaque erit tunc visio Dei mediata et imperfecta sicut per speculum, sed immediata et perfecta; neque erit obscura et difficilis, sicut in aenigmate, sed clara et nuda et aperta ideoque obvia et facillima: πρόσωπος πρὸς πρόσωπον.

Rectissime ergo Caietanus scribit: «contra videre per speculum in aenigmate describit visionem Dei in statu futurae felicitatis facie ad faciem, hoc est, *sine medio.* Utrinque excluditur *medium:* tam ex parte videntis dicendo, *facie;* quam ex parte rei visae dicendo, *ad faciem:* et simul claritas visionis significatur ex intuitu facie ad faciem. Non potuit similitudine sensibili significari clarius visio intelligibilis immediata et clara quam per visionem facie ad faciem» [2].

Itaque analogia metaphorica, qua Paulus utitur, consistit in hoc: ita se habet cognitio Dei in hac vita per prophetiam et scientiam et fidem ad cognitionem Dei in altera vita, sicut in ordine corporali se habet visio hominis alicuius mediante speculo et subobscure ad visionem eius facie ad faciem. Atqui visio hominis facie ad faciem est visio perfecta, scilicet clara et immediata, dum visio eius per speculum et subobscure —quasi diceremus per photographiam subobscuram, cuius lineamenta quaedam tantum apparerent— est visio imperfecta, nempe obscura et mediata, quae evacuatur adveniente visione faciali eius. Ergo similiter visio Dei per

---

[1] S. Augustinus, *De Trinitate,* lib. XV, cap. 9, n.º 16, ML. 42, 1.069.
[2] Caietanus, in h. l., ed. cit., t. V, p. 134.

prophetiam et scientiam et fidem est imperfecta, utpote mediata et obscura, quasi per speculum et aenigmatica, dum visio Dei in patria erit perfecta, nempe immediata et clara et intuitiva, quasi facie ad faciem: ideoque ea adveniente, prophetia et scientia et fides evacuabuntur.

Secundo, explicatur *minor analogia propria,* v. 12 b: nunc cognosco ex parte, tunc autem ocgnoscam sicut et cognitus sum. Nunc, in praesenti vita cognosco, γιγνώσκω, ex parte, scilicet imperfecte et obscure et mediate, quia per speculum et in aenigmate; tunc autem, in patria, quam exactissime et accurate cognoscam Deum, ἐπιγνώσκομαι, sicut et perfectissime cognitus sum ab Eo: καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

«Neque enim verbum simplex, quo usus erat (γιγνώσκειν), Apostolus retinet, sed compositum (ἐπιγινώσκειν) adhibet, quod *accurate et plane cognoscere* significat; neque sicut de praesenti cognitione modo *activo* utitur (γιγνώσκω), quo labor quidam proprius continuusque progressus connotantur, sed medio (ἐπιγνώσκομαι), quo cognitio, quae plena possidetur, innuitur» [1].

«Declarat siquidem simul —ait agregie Caietanus—, et quid est illud perfectum in notitia et quid est videre Deum facie ad faciem distinctum contra videre Deum por speculum in aenigmate. Quod namque dixerat: videmus nunc por speculum in aenigmate, modo dicit: nunc cognosco ex parte; et quod prius dixerat: tunc autem facie ad faciem, modo dicit: tunc cognoscam sicut et cognitus sum; et hoc quoque est perfectum quod tunc veniet.

Videntes se facie ad faciem ita se habent, quod quilibet eorum cognoscit alium illo eodem modo quo cognoscitur ab alio quantum est ex modo videndi: et propterea Paulus dixit: tunc cognoscam Deum sicut et cognitus sum a Deo.

Nec dicit: *quantum* cognitus sum, sed: *sicut* cognitus sum, scilicet sine aliquo medio offuscante vel diminuente notitiam, immo eodem medio, quemadmodum ego cognitus sum a Deo per ipsam et in ipsa eadem deitate. Et similiter,

---

[1] R. Cornely, S. J., in h. l., p. 407, Parisiis, 1890.

ex parte *cogniti*, cognoscam Deum *sicuti est*, sicut cognitus sum ab eo *sicut sum*...

Dixi autem, erudite lector, de modo videndi sine medio offuscante seu diminuente notitiam, quoniam Deus nihil intuetur nisi in seipso Deo; sed ille intuitus est longe clarior quam videre facie ad faciem, et eminenter includit in se quidquid perfectionis et claritatis est in videre facie ad faciem intelligibili intuitu. Sed Paulo sufficit uti illo intuitu prout habet id quod est visionis facie ad faciem. Et ideo dicit: tunc cognoscam sicut et cognitus sum, hoc est, intuendo Deum sicuti est, siquidem et ipse intuetur me sicuti sum» [1]; «ita quod ly *sicut* non importat hic aequalitatem cognitionis, sed *similitudinem* tantum» [2].

Id quod iam pridem S. Augustinus splendidis verbis notaverat: «videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. *Quid* autem hoc et *quantum* esset, consequenter aperuit [Apostolus] dicens: nunc scio ex parte, tunc autem cognoscam *sicut* et cognitus sum.

Quod etiam ipsum caute accipiendum est, ne *tantam* putetur habiturus *homo cognitionem Dei quantam* nunc habet *hominis Deus;* sed *pro suo modo* ita perfectam ut ei nihil adhuc exspectetur addendum: ut quam perfecte *nunc* Deus novit hominem, sed tamen sicut Deus hominen; ita *tunc* perfecte noverit homo Deum, sed tamen sicut homo Deum. Neque enim quia dictum est (Mtt., V, 48): estote perfecti *sicut* Pater vester coelestis perfectus est, ideo *aequalitatem* Patris, quam Verbum habet Unigenitum, sperare debemus» [3].

Et alio in loco, exponens illud Ioannis: «nunc *filii Dei* sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus quoniam, cum apparuerit, *similes ei* erimus, quoniam videbimus eum sicuti est» [4], scribit: «Unicus similis nascendo, nos similes videndo; non enim ita similes ut Ille, qui hoc est quod Ille

---

[1] Caietanus, in h. l., ed. cit., t. V, p. 134 b.
[2] S. Thomas, in h. l., lect. 4, ed. cit., p. 370 a.
[3] S. Augustinus, *Quaestiones in Heptateucum*, lib. V, q. 9, n.º 2, ML. 34, 754.
[4] *I Ioan.*, 3, 2.

a quo genitus est: *nos enim similes, non aequales:* Ille, quia aequalis, ideo similis» [1].

Quia ergo sumus filii *similes* Deo, *non aequales*, Deum videbimus *non aequaliter* sicut Deus nos et seipsum videt, *sed similiter* sicut Ipse se et nos videt. Deus enim seipsum et nos videt *comprehendendo*, hoc est, totos et totaliter; nos autem eum videbimus totum, non totaliter seu non comprehendendo. «Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere: quandoquidem id videtur quod praesens utcumque sentitur; totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem aut cuius fines circumspici possunt; sicut te nihil latet praesentis voluntatis tuae, circumspicere autem potes fines annuli tui» [2].

Itaque nunc *cognosco* Deum, γιγνώσκω; tunc supercognoscam eum, ἐπιγνώσκομαι; nunc cognosco ex parte, ἐκ μέρους, idest *imperfecte*, *non totum* et perfecte; tunc autem supercognoscam *perfecte*, scilicet *totum* Deum sicuti est in se, sicut supercognitus sum a Deo totus et perfecte sicut sum in re. Cognitio tamen qua ego Deum cognoscam et cognitio qua Deus me cognoscit non sunt aequales aequalitate absoluta, sed solum aequalitate proportionali, quae uno verbo dicitur *similitudo:* non sunt univocae, sed analogicae, sicut cetera quae communiter dicuntur de Deo et creaturis, inclusa ipsa formali beatitudine, ut supra notatum fuit [3].

Sicut ergo Deus cognoscit me immediate in seipso, ita ego cognoscam Deum in seipso immediate; quo fit ut sit idem medium cognitionis utrobique, nempe ipsa divina essentia: non tamen eodem prorsus modo, quia Deus totaliter cognoscit me in se, utpote totaliter cognoscens medium cognitionis, quod est propria eius essentia; ego autem non totaliter cognoscam Deum in seipso, quippe qui non totaliter cognoscam propriam eius essentiam quod est medium

---

[1] S. Augustinus, *Enarratio in Psalm.* 49, n.º 2, ML. 36, 565.
[2] S. Augustinus, *Epist.* 147 *de videndo Deo*, cap. VIII, n.º 21, ML. 33, 606.
[3] Supra, t. II, nn. 18-24.

cognitionis eius. Unde cognitio Dei quam habebimus in patria est *analogice* tam perfecta sicut cognitio quam Deus habet de nobis et de seipso, quia per idem omnino medium, quod tamen imperfectius penetratur a nobis quam a Deo propter essentialem creaturae cognoscentis imperfectionem. Certe, nullis verbis poterat melius describi perfectio nostrae cognitionis Dei in futura vita.

Si autem consideremus has tres illustrationes analogicas Pauli prout se habent inter se, apparet eas procedere modo quodam ascendenti a minori ad maiorem, ordine paedagogico mirabili. Ita enim se habet cognitio Dei in via ad cognitionem Dei in termino, sicut cognitio parvuli ad cognitionem viri perfecti; —sicut cognitio mediata et obscura ad cognitionem immediatam et claram;— sicut cognitio hominis ad cognitionem Dei: nam revera visio facialis et intuitiva ipsius divinae essentiae sicuti est, est per se primo cognitio propria Dei, et nonnisi supernaturaliter potest creaturae intellectuali communicari prout haec est in summo deificata. Ut enim profunde notat Caietanus, «oportet divini ordinis esse omnem qui videt eum [= Deum] sicuti est; incommunicabilis est enim visio Dei cuicumque creaturae tam factae quam factibili in suis naturalibus quantumcumque excellentibus; et propterea oportet videntem Deum assumptum esse ad communionem divini ordinis» [1]: «oportet enim videntem Deum esse Deum quodammodo divinaeque naturae consortem» [2].

Ubique tamen cognitio Dei in via se habet ad cognitionem Dei in termino sicut cognitio imperfecta ad cognitionem perfectam, quae est terminus medius seu formalis argumentationis Pauli; unde et hanc rationem *imperfecti* ponit in principio argumentationis v. 9: *ex parte* enim cognoscimus et *ex parte* prophetamus, et in fine v. 12 b: nunc cognosco *ex parte*.

Denique, ex his omnibus «*infert conclusionem principalem* [hoc est, principaliter et directe intentam], cum dicit [v. 13]:

---

[1] CAIETANUS, in *I Ioan.*, 3, 2, ed. cit., t. V, fol. 394 ra.
[2] CAIETANUS, in I, 12, 2, n.º 12.

nunc autem manent fides, spes, caritas: tria haec; *maior autem horum est caritas*» [1]. Agebat enim directe de excellentia caritatis super cetera gratuita dona huius vitae, et concludit finaliter quod ipsa est *maxima seu suprema* omnium, etiam fidei et spei, quae nunc manent: μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη; nam comparativum μείζων idem valet quod superlativum μεγίστη, eo quod tunc temporis μέγιστος in desuetudinem venerat [2].

Fides siquidem est de non visis, sicut et spes, dicente eodem Apostolo: «est autem fides *speratarum* substantia rerum, ἐλπιζομένων ὑπόστασις, argumentum *non apparentium*, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων» [3]; «*spes autem quae videtur non est spes:* nam *quod videt quis, quid sperat:* si autem *quod non videmus, speramus*, ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπιζομεν, per patientiam exspectamus» [4]. Pertinent ergo ad id quod imperfectum et ex parte est, et ideo evacuabuntur cum venerit quod perfectum est, nempe visio Dei facie ad faciem; et tunc manebit caritas, quia caritas *nunquam* excidit: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει [5].

Similiter, in II epistula ad Corinthios, scribit Apostolus: «audentes igitur semper, scientes quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem. Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum; et ideo contendimus sive absentes sive praesentes placere illi» [6].

Christus Iesus surrexit a mortuis et gloriosus in coelis sedet ad dexteram Patris [7]. Nos autem, spiritum Christi habentes, exspectamus cum Christo esse, iuxta illud: «desi-

---

[1] S. THOMAS, in h. l., lect. 4, ed. cit., p. 370 a.
[2] B. ALLO, O. P., «μείζων pour le superlative μεγίοστη, car μεγίστος était tombé en désuétude á l'époque hellénistique» *(Saint. Paul, Première épitre aux Corinthiens*, h. l., p. 360, Paris, 1935).
[3] *Heb.*, 11, 1.
[4] *Rom.*, 8, 24-25.
[5] *I Cor.*, 13, 8.
[6] *II Cor.*, 5, 6-9.
[7] *Coloss.*, 3, 1.

derium habens disolvi et esse cum Christo»[1]. Aliunde tamen naturali appetitu «nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur quod mortale est a vita»[2]; nam, dum sumus in corpore mortali, non possumus esse cum Christo glorioso. Itaque dum habitamus in corpore, ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι, exulamus a Domino, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου; quando vero habitamus cum Domino, exulamus a corpore (v. 6, 8). Magis tamen confidere et appetere debemus exulari a corpore et habitare cum Christo cuam e convreso (v. 8), quia esse cum Christo, σὺν Χριστῷ εἶναι, peroptimum est, πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον[3]; nam, dum habitamus in tabernaculo corporis mortalis, *per fidem ambulamus*, quae ex parte est et imperfecta Christi cognitio; sed, quando exulamus a corpore et sumus cum Christo, ambulamus *per speciem*, eum videntes sicuti est: διὰ εἴδους, facie ad faciem[4].

Asserit ergo Apostolus aequivalenter quod, quando erimus cum Christo, ambulabimus per speciem eius, hoc est, videbimus eum sicuti est, prout docuerat evangelista Ioannes[5]; et quidem non solum quantum ad eius humanitatem, sed etiam quantum ad divinitatem eius, cum revera sit Deus et homo, nempe Verbum caro factum[6].

Quem sensum optime reddidit S. Augustinus, scribens: «finiatur *via* et veniamus ad *patriam;* non potest videri tempore *fidei*, videbitur tempore *speciei*. Nunc enim per *fidem* ambulamus, tunc per *speciem*. Quid est: *per speciem?* Speciosus forma prae filiis hominum (Psalm. 44, 3), quia in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus

---

1 *Phil.*, 1, 23.
2 *II Cor.*, 5, 4.
3 *Phil.*, 1, 23.
4 Ut recte animadvertit B. ALLO, O. P., «le sens propre de εἶδος n'est pas *vision*, mais *réalité vu*» (Ad h. l., Paris, 1937). Ideo S. THOMAS optime reddidit sensum Apostoli, quando διά εἴδους interpretatur: «per speciei visionem» (II-II, 28, 1 ad 1); sicut videre speciem Dei (IOAN., 5, 37) est videre ipsam Dei essentiam immediate et intuitive. Cf. S. THOMAS, in h. l., lect. 6, ed. cit., p. 172 a.
5 *I Ioan.*, 3, 2.
6 *Ioan.*, 1, 14.

erat Verbum (IOAN., 1, 1): qui diligit me, inquit, mandata mea custodit; et qui diligit me, diligetur a Patre meo et ego diligam eum. Et quid illi dabis? Et *ostendam me ipsum illi* (IOAN., 14, 21). Haec erit *species*, quando faciet quod dixit: et *ostendam me ipsum illi*. Ibi aequitatem Dei videbis, ibi *sine codice in Verbo leges*. Ergo cum viderimus eum sicuti est, iam transiet peregrinatio nostra»[1].

Et alibi: «ille quippe ait: ego sum via, veritas et vita (IOAN., 14, 6). In *fide* nobis *via* est; *in specie* autem *veritas et vita*. Videmus nunc per speculum in aenigmate, et haec est *fides;* tunc autem facie ad faciem, et illa erit *species*... Item dicit: mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo *(Colos.*, 3, 3), haec est *fides;* deinde subiungit: cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria *(Colos.*, 3, 4), illa erit *species*. Dicit et Ioannes: dilectissimi, nunc iam filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus *(I Ioan.*, 1, 2), haec est *fides;* deinde subnectit: scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est *(I Ioan.*, 1, 2), illa erit *species*»[2]. Pariter et S. Thomas: «distinguenda est, inquit, duplex cognitio mysteriorum divinitatis: una est *imperfecta*, quae habetur *per fidem;* alia *perfecta*, quae habetur *per speciem:* de quibus dicitur *I Cor.*, 13, 12: videmus nunc per speculum in aenigmate, quantum ad primum; tunc autem facie ad faciem, quantum ad secundum»[3].

Denique, ipse Christus Iesus aperte hanc tradidit doctrinam, cum dixit: «beati mundo corde, quoniam ipsi *Deum videbunt:* τὸν Θεὸν ὄψονται»[4]; et iterum: «videte ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis quia angeli eorum in coelis *semper vident faciem Patris mei* qui in coelis est: διὰ παντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς[5].

---

1 S. AUGUSTINUS, *Sermo 27*, cap. V, n.º 6, ML. 38, 180-181.
2 S. AUGUSTINUS, *Sermo 346*, n.º 2, ML. 39, 1.523.
3 S. THOMAS, *In Evang. secundum Ioannem*, XIV, 20, lect. 5, ed. cit., p. 391 b.
4 MTT., 5, 8.
5 MTT., 18, 10.

Nam in coelis mundi corde «ambulabunt *in lumine eius*» [1] et semper «*videbunt faciem eius*» [2], cum sint *sicut angeli Dei* [3].

Unde S. Thomas merito scribit: «notatur manifesta visio; videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem *(I Cor.*, 13, 12). Non est dicendum quod habeat faciem corporalem, sed *dicitur facies eius aperta visio.* Cum enim aliquis videtur in speculo, non aperta visione videtur; sed quando in faciem, tunc aperte videtur: sic *Deus in speculo videtur cum videtur per creaturas; sed quando in se et per seipsum, tunc erit visio facie ad faciem*» [4].

«Sicut ergo illi vident, ita et nos visuri sumus; sed nondum ita videmus. Propter quod ait Apostolus...: videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem *(I Cor.*, 13, 12). Praemium itaque fidei nobis visio ista servatur, de qua et Ioannes Apostolus loquens *(I Ioan.*, 3, 2): cum apparuerit, inquid, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est» [5]. Nam «quae erit futura nostra gloria, nisi aequari angelis et videre Deum?» [6].

233. Et sicut Augustinus, ita *ceteri Patres* communiter intellexerunt haec verba Scripturae de visione ipsius divinae essentiae immediata et intuitiva: S. Irenaeus [7], Theophilus Antiochenus [8], Clemens Alexandrinus [9], Origenes [10], S. Cyrillus Hierosolymitanus [11]., S. Gregorius Nazianzenus [12], S. Ba-

---

[1] *Apoc.*, 21, 24.
[2] *Apoc.*, 22, 4.
[3] MTT., 22, 30
[4] S. THOMAS, *In Evang. secundum Matthaeum*, XVIII, 10, ed. cit., p. 246 b.
[5] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. 29, n.º 1, ML. 41. 797.
[6] S. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalm. XXXVI*, sermo II, n.º 8, ML. 36, 368.
[7] S. IRAENAEUS, *Adversus haereses*, lib. IV, cap. 20, n.º 5, MG. 7, 1.035.
[8] THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolycum*, lib. I, n.º 7, MG.6, 1.036.
[9] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, lib. V, cap. 1; lib. VII, cap. 10, MG. 9, 17 et 48.
[10] ORIGENES, *In Ioannem*, t. I, cap. 16; t. XIX, cap. 1, MG. 14, 50 et 535.
[11] S. CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catechesis VI*, n.º 6; *Catech. VII*, n.º 11, MG. 33, 545 et 618.
[12] S. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orat. theol.*, II, nn. 17, 31, MG. 36, 48 et 72.

silius [1], S. Epiphanius [2] et ipse S. Ioannes Chrysostomus quando abstrahit a polemica contra Eunomium [3].

Similiter ex latinis S. Cyprianus [4], S. Hieronymus [5], S. Ambrosius [6], S. Fulgentius [7] et alii.

Inter hos dignus est qui afferatur S. Gregorius Magnus, eo quod ex professo impugnat dicentes beatos in coelo Deum visuros in claritate sua, non in natura, ut supra retulimus [8]. «Quos nimirum, inquit, minor inquisitionis subtilitas fefellit; neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Quia enim suis dilectoribus haec Dei sapientia quandoque ostenderet, ipse pollicetur dicens: qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et *manifestabo illi meipsum* (IOAN., 14, 21); ac si patenter dicat: qui in vestra me cernitis, restat *ut in mea me natura videatis.* Hinc rursus ait: beati mundo corde, quoniam ipsi *Deum videbunt* (MTT., 5, 8); hinc Paulus dicit *(I Cor.*, 13, 12): nunc videmus per speculum in aenigmate, tunc autem *facie ad faciem:* nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam *sicut et cognitus sum*» [9].

Quod si aliquando nonnulli Patres minus clare locuti sunt

---

[1] S. BASILIUS, *Adversus Eunomium*, lib. I, n.º 4, MG. 29, 544; *Epistula VII*, n.º 7, MG. 32, 257; *De Spiritu Sancto*, cap. XVI, n.º 38, MG. 32, 136-137.
[2] S. EPIPHANIUS, *Adversus haereses*, 70, 6, MG. 42, 349.
[3] S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad Theodorum lapsum*, cap. I, n.º 10, MG. 47, 292.
[4] S. CYPRIANUS, *Epistula 58*, n.º 10, ML. 4, 357; *De exhortatione ad martyrium*, cap, 13, ML. 4, 701-702.
[5] S. HIERONYMUS, *In Isaiam*, cap. 1, ML. 24, 33.
[6] S. AMBROSIUS, *In Lucam*, lib. I, n.º 24, ML. 15, 1.544; *Epistula 22, De bono mortis*, cap. XI, n.º 48, ML. 14, 546. S. Augustinus Ambrosium et Hieronymum optime exponit ac defendit in *Epist. 147, De videndo Deo*, cap. V-XXIII, nn. 17-54, ML. 33, 603-622; *Epist. 148*, cap. II, nn. 6-14, ML. 33, 624-628.
[7] S. FULGENTIUS, *Epistula 14 ad Ferrandum*, q. III, n.º 33, ML. 65, 421-422.
[8] Supra, n.º 225.
[9] S. GREGORIUS MAGNUS, *Moral.*, lib. XVIII, cap. 54, n.º 90, ML. 76, 93-94.

vel etiam visionem ipsius divinae essentiae negasse videntur, prudenter interpretandi sunt, ut merito animadvertebat S. Augustinus [1]. Non enim ab initio verba inaequivoca fuerunt adinventa, neque haec sumenda sunt abstrahendo a contextu historico, nempe ab errore eunomiorum contra quos certabant. Et ideo, quando negare videntur visionem ipsius divinae essentiae asserentes Deum esse invisibilem prorsus, intelligendum est eos fuisse locutos aut de visione Dei *per oculum corporeum;* aut de visione intellectuali *per vires solius naturae;* aut de visione intellectuali per vires gratiae, sed *in hac vita;* aut denique de visione intellectuali supernaturali alterius vitae, sed *comprehensiva* [2].

Eodemque modo rem intellexerunt *magni theologi communiter*. Hugo a S. Victore impugnat, reticito licet nomine, sententiam Ioannis Scoti Eriugenae supra relatam [3], his verbis: «quid est theophaniis Deum videri et extra illas non videri nisi nunquam vere videri? Si enim sola imago semper videtur, veritas nunquam videtur. Tollant ergo phantasias suas, quibus lumen mentium nostrarum obtenebrare nituntur, neque nobis Deum nostrum simulacris exterminationum suarum intersepiant; quia nos, sicut nec satiare potest aliquid praeter ipsum, sic nec sistere potest aliquid usque ad ipsum» [4].

Alexander Halensis ait: «ista positio est *haeretica*, nec immerito, quia est *plane contra Sacram Scripturam;* nam *I Cor.*, 13, 12, dicitur: tunc cognoscam sicut et cognitus sum; et *I Ioan.*, 3, 2: videbimus eum sicuti est; et aliae

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Epistula 148*, cap. IV, n.º 15, ML. 33, 628-629.

[2] Cf. IOANNES A S. THOMA, O. P., in I, 12, 1, disp. XII, a. 1, n.º 12, ed. Solesm., t. II, p. 127; et praesertim S. BONAVENTURA, in *III Sent.*, d. 14, 1, 3, ed. cit., t. III, pp. 304-305; supra, n.º 225.

[3] Supra, n.º 226.

[4] HUGO A S. VICTORE, *Super coelestem hierarchiam*, lib. II, cap. 1, ML, 175, 955; qui et exscribitur a S. BONAVENTURA, in *III Sent.*, d. 14, 1, 3, ed. cit., t. III, p. 304 a, et a S. ALBERTO MAGNO, in *Summa Theol.*, I P., tract. III, q. 13, memb. 1, post arg. 7 sed contra, ed. cit., t. XXXI, p. 55 a.

multae sunt consimiles auctoritates quibus *error* iste est reprobandus» [1].

Pariter S. Albertus Magnus sententiam Ioannis Scoti Eriugena appellat *erroneam* utpote *contra Evangelium*, nam «Deus offert se beatis immediate quantum pertinet ad *obiectum* beatitudinis, quia nihil potest beatificare nisi ipse, in quo est perfectio bonitatis» [2]. Unde omnes angeli «*vident faciem Patris* quantum ad visionem beatitudinis, *qua Deus se eis offert sicut sibi*» [3], «*sine medio et velamine* essentiam eius attingendo» [4], hoc est, «sine velamine *speculi et aenigmatis*» [5]. Et quia homines sancti erunt in coelis aequales angelis «secundum intellectum quantum ad finem beatitudinis» [6], sicut angeli ipsam Patris «substantiam vident» [7], ita et homines beati Deum videbunt «per apertam visionem» [8], secundum illud: beati mundo corde, *quoniam ipsi Deum videbunt* [9]; «ecce congruitas praemii: *Deum sine medio videre et intueri*» [10].

Similiter S. Bonaventura dicit quod «ista positio *haeretica* est et *reprobata;* nec immerito, quia *contra rationem* est, cum anima quiescere perfecte non possit donec in seipso videat Deum; et *contra sacram Scripturam*» [11]; et alibi eam vocat *erroneam*, addens quod «*iste error non multum rationabilis*

---

[1] ALEXANDER HALENSIS, O. F. M., *Summa Theol.*, I P., II libri, n.º 517, ed. cit., t. II, p. 764.

[2] S. ALBERTUS MAGNUS, *In librum Dionysii de Coelesti Hierarchia*, cap. IV, § 3, dub. 3, ed. Borgnet, t. XIV, p. 88 b.

[3] S. ALBERTUS MAGNUS, *In librum Dionysii de Coelesti Hierarchia*, cap. XIII, § 1, dub. 3, ad 8, ed. cit., t. XIV, p. 331 a.

[4] S. ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, cap. IV, § 6, dub. unic., ad 8, p. 116 b.

[5] S. ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, cap. XIII, § 1, dub. 1, p. 228 b.

[6] S. ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, cap. IX, § 6, dub. 1, ad 1, p. 282 b.

[7] S. ALBERTUS MAGNUS, *In Evangelium secundum Matthaeum*, cap. 18, 10, ed. cit., t. XX, p. 572 a.

[8] S. ALBERTUS MAGNUS, *In Evangelium secundum Ioannem*, cap. 14, 21, ed. cit., t. XXIV, p. 545 b.

[9] MTT., 5, 8.

[10] S. ALBERTUS MAGNUS, *In Evangelium secundum Matthaeum*, cap. 5, 8, ed. cit., t. XX, p. 160 b.

[11] S. BONAVENTURA, in *II Sent.*, d. 23, 2, 3, ed. cit., t. II, p. 543 b.

est, quia male intelligit lumen aeternum, in quo non differt *essentia* luminis et ipse *actus* lucendi» [1].

Denique S. Thomas asserit quod hoc «*haereticum* est et *Scripturae contrarium* ut patet *I Cor.*, 13, 12, et *I Ioan.*, 3, 2» [2], et quod «haec positio ostenditur esse *falsa* et *haeretica*... *Primo* quidem, quia *contrariatur auctoritati divinae Scripturae*, *I Ioan.*, 3, 2; videbimus eum sicuti est; et infra, 17, 3: haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum: *secundo*, quia claritas Dei non est aliud quam eius substantia, non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsum» [3]. Hoc ergo dicere est «*omnino falsum* et *impossibile*» [4] et «*alienum a fide*» [5].

234. *Secundo, probatur ex ratione theologica, tum ostensive tum ad absurdum.*

Ostensive quidem probatur primo indirecte et quasi negative, ex dictis ad articulos praecedentes. Beatitudo formalis hominis consistit essentialiter in cognitione Dei (aa. 4-5). Aut ergo in cognitione Dei mediata, hoc est, per medium creatum; aut in cognitione Dei immediata, scilicet per ipsum Deum absque ullo medio creato. Atqui non consistit essentialiter in cognitione Dei mediata, quia per nullum medium obiectivum creatum naturale nec supernaturale (aa. 6-7). Ergo necessario consistere debet in cognitione immediata Dei, qua per essentiam suam videtur; nam «visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturas» [6]. «Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia *immediate* eum videbimus sicut hominem quem facie ad faciem videmus» [7].

---

[1] S. BONAVENTURA, in *III Sent.*, d. 14, 1, 3, ed. cit., t. III, p. 304 a.
[2] S. THOMAS, in *II Sent.*, d. 23, 2, 1 c.
[3] S. THOMAS, *In Evangelium secundum Ioannem*, cap. 1, 18, lect. 11, ed. cit., p. 50 b. «Haec opinio *haeretica est*» (*In Epist. ad Heb.*, cap. 1, 14, lect. 6, ed. cit., p. 309 a); «haec positio *sustineri non potest*, cum sit *haeretica*» (*De Verit.*, 8, 1 c).
[4] S. THOMAS, in *I Cor.*, 13, 12, lect. 4, ed. cit., p. 369 b.
[5] I, 12, 1 c.
[6] I, 94, 1.
[7] *III Contra Gent.*, cap. 51, § Haec igitur visio immediata Dei.

Secundo, directe et positive, ex ipsa ratione beatitudinis formalis perfectae. Beatitudo formalis essentialiter media consistit inter obiectum beatificum, quod formaliter attingit, et subiectum [= hominem] beatificandum, quod formaliter beatum reddit, ut saepe dictum est [1]. Iam vero ex utraque parte beatitudo formalis hominis essentialiter consistit in visione immediata et intuitiva ipsius divinae essentiae.

Per comparationem ad obiectum beatificum seu ad beatitudinem obiectivam. Nam beatituto formalis essentialiter consistit in adeptione intelligibili ipsius beatitudinis obiectivae [2]. Atqui ipsa beatitudo obiectiva supernaturalis est ipsa divina essentia prout est in se, nempe ipse Deus prout est unus in natura et trinus in personis, ut contradistinguitur a Deo prout est Prima causa operum ad extra naturalium et supernaturalium [3]. Ergo beatitudo formalis supernaturalis hominis essentialiter consistit in adeptione intelligibili ipsius divinae essentiae prout est in se. Hoc autem formaliter fit per visionem facialem et intuitivam ipsius divinae essentiae absque ullo medio creato obiectivo *ex* quo: si enim attingeretur *per aliud a se*, non attingeretur *ipsa* divina essentia prout est in se, quia *ipsa* divina essentia *non* est nec esse potest *aliud* a se.

Attingeretur ergo materialiter, non formaliter; in obliquo, non in recto; in alio et ex alio a se, non in seipsa, sicut accidit in cognitione Dei per creaturas [4]. Et quia de rebus simpliciter iudicandum est secundum id quod formaliter et in se sunt, non secundum id quod materialiter et in alio sunt vel apparent, sequeretur beatitudinem hominis obiectivam non consistere in ipso Deo, sed in alio a Deo, nempe in creatura ex qua vel in qua Deus attingitur materialiter et in obliquo. Unde S. Thomas profunde concludit quod, si beatitudo formalis supernaturalis hominis non consisteret in visione immediata et faciali ipsius divinae essentiae, «in alio eius

---

[1] Supra, nn. 58, 138.
[2] I-II, 3, 4 c.
[3] Vide quae supra dicta sunt, t. II, nn. 355-361, 365.
[4] Cf. S. THOMAS, *In Boetium De Trinitate*, 5, 4.

beatitudo consistit quam in Deo, *quod est alienum a fide*» [1]; «cum enim videmus aliquid in speculo, non videmus *ipsam* rem, sed *similitudinem* eius: sed quando videmus aliquid *secundum faciem*, tunc videmus *ipsam* rem *sicut est*. Ideo nihil aliud vult dicere Apostolus, cum dicit: videbimus in patria *facie ad faciem*, quam quod videbimus *ipsam* Dei essentiam [secundum illud *I Ioan.*, 3, 2]: videbimus eum *sicuti est*» [2].

Ex quo apparet quam exacte S. Doctor titulum huius articuli posuerit, inquirens «utrum beatitudo hominis sit in visione *ipsius* divinae essentiae». Hac enim forma pleonastica et quasi reduplicativa: *ipsa* divina essentia, indicatur visio eius *per seipsam*, hoc est, visio *omnino immediata* ex parte obiecti visi.

Per comparationem ad hominem [= *subiectum*] *beatificandum*. Comparatur autem beatitudo formalis ad subiectum beatificandum, quod in casu est *homo secundum intellectum possibilem* [3], dupliciter: primo, in genere causae *formalis*, quatenus est id *quo* homo est formaliter beatus, sicut gratia habitualis est id *quo* est formaliter iustus [4]; secundo, in genere causae *finalis*, quatenus beatitudo formalis est ultimus finis *quo* hominis [5]. Et utroque modo necesse est ponere beatitudinem hominis formalem in visione immediata et intuitiva ipsius divinae essentiae.

Secundum genus quidem causae formalis. Beatitudo formalis est summa perfectio possibilis intellectus beatificandi secundum rationem formalem proprii obiecti eius. Atqui summa perfectio possibilis intellectus humani beatificandi secundum rationem formalem proprii obiecti, consistit essentialiter in visione immediata et intuitiva ipsius divinae essentiae. Ergo beatitudo formalis hominis, quae est formaliter

---

[1] I, 12, 1. «Sequeretur etiam quod beatitudo hominis ultima esset *in alio quam in ipso Deo*, quod est *alienum a fide*» (in *I Cor.*, 13, 12, lect. 4, ed. cit., p. 370 a).

[2] In *I Cor.*, 13, 12, lect. 4, ed. cit., p. 369 b.

[3] Vide supra, nn. 116-119.

[4] CONCILIUM TRIDENTINUM, sess. VI, cap. 7, Denz., n.º 799.

[5] I-II, 3, 1 c et ad 2 et 3.

secundum eius intellectum, essentialiter consistit in visione immediata et intuitiva ipsius divinae essentiae.

Maior constat, quia de ratione beatitudinis formalis perfectae et consummatae sunt duo: *primum*, quod sit summa perfectio possibilis psychologica et moralis intellectus beati, ita sane ut plene et totaliter eum satiet ideoque nihil ulterius ei restet disiderandum et quaerendum et videndum; *secundum*, quod haec perfectio intellectus sit secundum rationem formalem proprii obiecti, quia praecise «uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti» [1], nam «unumquodque in tantum est perfectio alicuius potentiae, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae» [2].

Minor de facili patet. Nam *in primis* summa perfectio possibilis intellectus humani beatificandi secundum rationem formalem proprii obiecti, quod *est veritas*, est cognoscere *ipsam Veritatem per essentiam*, in qua invenitur *tota* ratio formalis proprii obiecti: quia «*ultima* perfectio cuiuslibet potentiae est ut attingat ad id in quo *plene* invenitur ratio sui obiecti» [3]. Veritas autem per essentiam est ipsa divina essentia, quia «solius Dei suum *esse* est sua *essentia*», et «eadem dispositio est rerum in *esse* sicut in *veritate*» [4], verum enim et ens convertuntur. Ergo in sola divina essentia *plene* invenitur *tota* ratio formalis proprii obiecti intellectus.

Quod vel ex eo etiam patet, quia ratio formalis proprii obiecti intellectus est «*quod quid est*, idest *essentia* rei, ut dicitur in III de Anima [cap. VII, n.º 7]. Unde in tantum procedit *perfectio* intellectus in quantum cognoscit *essentiam*

---

[1] I-II, 3, 8 c.

[2] I-II, 3, 7 c.

[3] I-II, 3, 7 ad 3.

[4] I-II, 3, 7. Quod alibi fusius expendit, scribens: «cum enim intellectus *perfectio* sit *verum*, illud intelligibile erit *ut forma tantum* in genere intelligibilium quod est *Veritas ipsa*; quod convenit *soli Deo:* nam, cum *verum* sequatur ad *esse*, illud tantum *sua veritas* est quod est *suum esse*, quod est *proprium soli Deo*, ut in II [cap. 15], ostensum est. *Alia* igitur intelligibilia subsistentia sunt *non ut pura forma* in genere intelligibilium, sed *ut formam* in subiecto aliquo *habentes;* est enim unumquodque eorum *verum*, *non Veritas*, sicut est *ens*, *non* autem *Ipsum Esse*» (*III Contra Gent.*, cap. 51)

alicuius rei» [1]. *Summa ergo perfectio* intellectus humani est cognoscere *summam essentiam*, quae est *essentia divina*.

Aliunde vero *ipsa divina essentia* non est cognoscibilis *in seipsa nisi per seipsam immediate;* quia sicut per seipsam immediate *est*, cum sit immediate et identice *suum esse*, ita immediate per seipsam *visibilis* est, nam in tantum est aliquid cognoscibile in quantum *est*. «Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sit in tali visione divina essentia et *quod* videtur et *quo* videtur» [2].

«*Ad perfectam* igitur beatitudinem, requiritur quod intellectus pertingat *ad ipsam essentiam*» divinam per seipsam absque ullo modo obiectivo creato *ex* quo [3]. Et sic apparet veritas et profunditas illorum verborum S. Thomae: «*rationalis mens formatur immediate a Deo... sicut subiectum ab ultima forma completiva*, quia *semper* mens creata reputatur *informis nisi ipsi Primae Veritati inhaereat*», eam intuitive videndo [4].

Secundum genus causae finalis. Hoc modo attingitur Deus qui est ultimus finis obiectivus hominis ab actu beatitudinis formalis quae est ultimus finis formalis eius, quo revera Deus est finis hominis obiectivus ultimus; quia beatitudo formalis se habet ad obiectivam ut *quo* ad *quod* vel ut finis sub fine [5]. Atqui Deus est immediate secundum seipsum finis ultimus obiectivus supernaturalis hominis. Ergo et immediate secundum seipsum attingitur ab actu beatitudinis formalis, quae ideo essentialiter consistit in visione immediata et intuitiva ipsius divinae essentiae.

Minor, ubi unice stat difficultas, ostenditur ex eo quod ordo finium respondet ordini agentium, nam causa finalis et efficiens sunt ad invicem causae in diverso genere; ibi ergo et eo modo consistit ultimus finis hominis, ubi et eo modo

---

[1] I-II, 3, 8 c.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 51, paulo post initium.
[3] I-II, 3, 8 c.
[4] I, 106, 1 ad 3.
[5] Vide supra, n.º 38. Cf. t. II, nn. 20, 26, 305-308.

quo stat propria et Prima Causa eius. «In ipso enim est *ultima perfectio* rationalis creaturae, quod est ei principium essendi: in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit» [1]. Atqui Deus est *immediate* secundum seipsum propria et Prima Causa efficiens hominis *secundum quod homo est subiectum beatitudinis;* quia homo est subiectum beatitudinis *secundum animam intellectivam*, quae *immediate* a solo Deo producitur: non enim producitur nisi *per creationem*, quae solius Dei immediate est, ita ut nulla creatura concurrere possit, etiam ut causa instrumentalis [2]. Sicut ergo Deus ipse, nulla mediante creatura, producit animam intellectivam in esse, quae est proprium subiectum beatitudinis supernaturalis, ita et nulla mediante creatura eam finalizat, atque ideo nulla mediante creatura, ut medio obiectivo *ex* quo, debet ab anima beata attingi.

«Si ergo —profunde concludit S. Thomas— creatura rationalis in sua *perfectissima visione* non perveniret ad videndum *divinam essentiam*, beatitudo eius non esset *ipse* Deus, sed aliquid *sub* Deo: quod esse non potest, quia *ultima perfectio* cuiuslibet rei est quando pertingit ad suum *principium*. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales *immediate* condidit, ut fides nostra tenet. Unde oportet, secundum fidem, ut omnis creatura rationalis quae ad beatitudinem pervenit, *Deum per essentiam videat*» [3]. «Ipsa enim humana mens *immediate* a Deo creatur et *immediate* ab ipso sicut exemplari formatur; et per hoc *immediate in ipso sicut in fine beatificatur*» [4].

Itaque, «cum dicitur *nihil esse medium inter Deum et mentem nostram...*, intelligitur quod *ipse immediate eam beatificat et iustificat, sicut et creat*» [5]. Unde «*quia* anima *immediate facta est a Deo, ideo beata* esse non poterit nisi *im-*

---

[1] I, 12, 1.
[2] I, 90, 2; 45, 1.
[3] *De Verit.*, 8, 1.
[4] *De Verit.*, 18, 1 ad 7.
[5] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 ad 2.

mediate videat Deum, scilicet *absque medio quod sit similitudo rei cognitae*, sicut species visibilis in pupilla vel in speculo»[1].

235. *Ad absurdum* etiam probatur ex eo quod, si ipsa Dei essentia videri posset per aliquod medium obiectivum creatum *ex quo*, tunc haec visio atque ideo ipsa beatitudo supernaturalis perfecta posset esse connaturalis alicui creaturae, contra id quod scriptum est: «oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum»[2].

Et sane, cui connaturale esse potest *medium cognitionis* alicuius rei, eo ipso connaturalis esse potest *ipsa cognitio* eius. Atqui omne medium obiectivum creatum *ex* quo cognitionis Dei potest esse connaturale alicui creaturae intellectuali; cum enim cognoscens et medium cognoscendi sint proportionata, nulla est ratio denegandi alicui intellectui creato connaturalitatem medii cognoscendi Deum, ex quo ponitur medium naturaliter ductivum in Dei cognitionem. Si ergo esset possibile aliquod medium obiectivum creatum *ex* quo naturaliter videri posset ipsa divina essentia, hoc medium naturaliter convenire posset alicui intellectui creato, et consequenter visio ipsius divinae essentiae, nempe ipsa beatitudo formalis supernaturalis perfecta et consummata; cum tamen scriptum sit: «*gratia Dei*, vita aeterna»[3]. Dicendum est igitur ipsam divinam essentiam videri non posse per aliquod medium obiectivum creatum *ex* quo.

236. CONCLUSIO SECUNDA: *Cognitio Dei per habitum beatificum excludit omne medium obiectivum creatum formale tum quo tum in quo, hoc est, omnem speciem intelligibilem creatam tum impressam tum expressam.*

Conclusio haec certe non est de fide catholica, ut vel ex eo patet quod libere disputatur a theologis tum quoad factum tum quoad possibilitatem videndi Deum intuitive per speciem intelligibilem creatam impressam vel saltem

---

1 *Quodl.* X, 8, 17. Cf. *De Verit.*, 8, 3 ad 17.
2 *I Cor.*, 2, 9. Vide CONCILIUM VATICANUM, Denz., nn. 1.786, 1.796.
3 *Rom.*, 6, 23.

expressam. Fatendum est tamen eam esse maioris et melioris partis theologorum, ut patet ex supra dictis[1].

237. *Probatur primo quantum ad speciem impressam seu medium quo*, tum indirecte seu negative, tum directe seu positive.

Indirecte quidem seu negative, quia talis species intelligibilis impressa *non est necessaria* ad videndam ipsam divinam essentiam. Ex duplici enim parte posset eius necessitas probari: *prima*, quia in omni cognitione cuiuscumque cognoscentis daretur de facto species intelligibilis impressa; *secunda*, quia hoc speciale obiectum, nempe ipsa divina essentia non posset aliter videri quam per speciem impressam creatam. Atqui ex neutra parte constat talis necessitas.

Non ex lege generali cuiuscumque cognitionis. Certum est enim quod Deus non intelligit nec intelligere potest alia a se per speciem intelligibilem creatam, quia secus Deus penderet a creatura in intelligendo; et multo minus quando intelligit seipsum[2]. Certum est etiam singulos angelos naturaliter seipsos intelligere per seipsos absque specie impressa intelligibili[3]. Pariter certum est animam separatam per seipsam se intelligere sine media specie intelligibili impressa[4]. Non ergo omnis intellectio, etiam humani intellectus, semper est per species intelligibiles impressas.

Aliunde constat intelligere sine speciebus impressis esse perfectius quam intelligere per species impressas; quia angelus perfectius intelligit se sine specie impressa quam alia a se per species impressas: et similiter anima separata perfectius se intelligit per seipsam sine specie quam alia a se per species[5].

Cum ergo cognitio beatifica excedat omnes naturales cognitiones creaturarum intellectualium non solum quoad rem cognitam, sed etiam quoad modum cognoscendi, absur-

---

1 Supra, nn. 227-228.
2 I, 14, 2-5.
3 I, 56, 1.
4 I, 89, 2.
5 I, 56, 2; 89, 2-3.

dum est ponere aliquas cognitiones *naturales* angelorum et hominum sine speciebus impressis simulque hanc perfectionem denegare perfectissimae cognitioni creatae, quae est visio beatifica Dei.

Et urgetur amplius haec ratio ex eo, quod visio beatifica qua nos Deum videbimus, est *formaliter similis* visioni qua Deus ipse videt seipsum et nos, secundum illud: «tunc autem cognoscam *sicut* et cognitus sum» [1]. Atqui Deus videt seipsum et nos absque ulla specie impressa creata. Ergo et nos eum videbimus sine ulla specie impressa creata, scilicet: «*illo modo quo* ipse videt seipsum» [2]. Unde S. Thomas iure concludit: «visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus est *eadem cum visione qua Deus se videt ex parte eius quo videtur;* quia sicut ipse se videt per essentiam suam [absque ulla specie impressa creata], ita et nos videbimus» [3].

Neque ex speciali conditione huius obiecti intelligibilis, quod est divina essentia. In tantum enim aliquod obiectum eget alia specie intelligibili impressa ut intelligatur, in quantum non est *per se* intelligibile, utpote cui desunt conditiones intelligibilitatis per se. Atqui divinae essentiae nulla conditio deest intelligibilitatis per se, quin potius omnes et singulae conveniunt ei perfectissime et eminentissime.

Sunt enim quinque conditiones intelligibilitatis per se, quantum est ex parte obiecti: *prima*, quod sit *ens reale*, quia unumquodque intelligibile est in quantum est ens et quidem in actu; *secunda*, quod istud ens reale sit *per se*, qua ratione potentia ut potentia non est per se intelligibilis, sed per actum, quia potentia non exsistit nisi per actum, et hac de causa materia prima non est intelligibilis nisi per formam et accidens ut accidens nisi per substantiam vel subiectum: unde et accidentia non sunt per se definibilia, sed per additionem, hoc est, per connotationem proprii subiecti cui nata sunt inhaerere; *tertia*, quod sit *immateriale*, quia materia est principium potentialitatis ideoque inintelligibilitatis;

[1] *I Cor.*, 13, 12.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 51 in fine.
[3] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 2.

quarta, quod sit *realiter seu physice praesens intelligenti*, quia cognitio contingit secundum quod cognitum *est in cognoscente; quinta*, quod sit physice praesens ut forma intelligibilis seu *ut obiectum* [1].

Constat autem quod divina essentia est *ens reale per se*, cum sit ipsum suum esse, absque ulla potentialitate vel compositione actus et potentiae; est etiam *penitus immaterialis* et ab omni materia separata [2]; est quoque *intime praesens ipsi humano intellectui* per essentiam suam, *et quidem praesentia reali et physica*, cum Deus sit praesens in omnibus rebus et intime per essentiam suam [3]; denique est intellectui hominis beati intime praesens *ut forma intelligibilis*, secundum illud: «et ego *manifestabo ei meipsum*» [4]. Nam «Deus *per essentiam suam coniungibilis est intellectui;* unde *non immediate* videretur, nisi *essentia sua* coniungeretur intellectui, et haec visio *immediata* dicitur *visio faciei*» [5].

Nulla est ergo ratio ponendi speciem impressam creatam ad essentiam Dei videndam; quin potius ipsa divina essentia, quantum est ex parte sui, omnem speciem impressam creatam excludit.

238. *Directe seu positive* probatur sive argumento analogico sive argumento proprio.

Argumentum analogicum procedit ex proportionalitate inter corporalia et incorporalia ex una parte, et inter creata quaecumque et ipsam divinam essentiam, quae est increata, ex alia parte. Ita se habet divina essentia ad speciem creatam impressam quamcumque, sicut se habet essentia substantiarum separatarum ad speciem impressam abstractam ex sensibilibus seu corporalibus: substantiae enim corporeae compositae sunt reali compositione ex essentia et esse quasi ex potentia et actu, dum divina essentia est purum esse seu actus purus, absque ulla potentialitate: est ergo analogia quaedam proportionalitatis inter utramque seriem.

[1] *De Verit.*, 18, 1 ad 8; I, 8, 4 c et ad 4.
[2] I, 3.
[3] I, 8, 1 et 4. Cf. *De Verit.*, 18, 1 obí 8.
[4] Ioan., 14, 21.
[5] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 16.

Atqui ipsa essentia seu quidditas Substantiarum Separatarum non potest intuitive et prout est in se cognosci per species intelligibiles impressas abstractas ex sensibilibus seu corporalibus, ut patet ex dictis ad a. 7 huius quaestionis [1]; nam huiusmodi species sunt essentialiter repraesentativae corporalium substantiarum, quae specie immo et genere differunt a Substantiis Separatis. Ut autem agregie ratiocinatur S. Thomas, «impossibile est quod per speciem rei unius cognoscat [intellectus noster] essentiam alterius, et quanto magis species per quam cognoscit intellectus plus distat a re cognita tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius; ut puta, si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret eius essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum: magis autem imperfecte, si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum; si autem cognosceret per speciem alicuius rei quae nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret» [2], ut si cognosceret bovem per speciem albedinis vel substantiam per speciem accidentis, quae in nullo genere conveniunt, sed solum habent convenientiam quandam analogicam [3]: et sic minus potest cognosci essentia angeli per speciem substantiae corporeae, etiam humanae, quam essentia hominis per speciem lapidis.

Ergo neque essentia seu quidditas Dei potest intuitive cognosci prout est in se per quamcumque speciem intelligibilem creatam vel collectionem specierum creatarum; quia «ad videndum eum sicuti est, *nulla* sufficit similitudo creata, *immo nec universitas creaturae*» [4].

Quae quidem conclusio non est diminuta neque a pari, sed *a fortiori* «propter *infinitam distantiam* creaturae ad Deum» [5], quae non est creaturae corporalis ad spiritualem.

[1] Supra, nn. 183-203.
[2] *Compendium Theol.*, I P., cap. 105.
[3] *De Verit.*, 8, 1; in *I Cor.*, 13, 12, lect. 4, ed. cit., pp. 369-370.
[4] RICHARDUS CLAPWELL, O. P., *Correctorium Corruptorii «Quare»*, a. 1 ad 1, ed. cit., p. 8.
[5] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3 c, ed. cit., n.° 49.

Unde S. Doctor merito concludit: «*multo ergo minus* per aliquam speciem creatam, quaecumque sit illa, potest videri divina essentia, cum ab essentia divina *plus distet* quaecumque species creata in anima quam species equi vel albedinis ab essentia angeli» [1]; «et ideo cognitio, quae esset per talem similitudinem, *non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis*» [2], cum plus distet Deus a quacumque creatura quam substantia creata ab accidenti.

239. *Argumentum proprium* sumitur ex ipsa ratione speciei impressae creatae et divinae essentiae. Species intelligibilis impressa ductiva in cognitionem quidditativam divinae essentiae, debet esse intelligibiliter sive repraesentative eiusdem naturae seu speciei ac ipsamet divina essentia. Atqui nulla species intelligibilis impressa creata est aut esse potest intelligibiliter sive repraesentative eiusdem speciei seu naturae ac ipsamet divina essentia. Ergo nulla species intelligibilis impressa creata est aut esse potest ductiva in cognitionem quidditativam divinae essentiae.

Maior patet, quia de ratione speciei intelligibilis impressae est quod sit intelligibiliter seu repraesentative ipsum obiectum intelligendum, cuius vices intelligibiliter seu intentionaliter gerit ut *quo;* et, secundum modum talis identitatis intelligibilis, est modus cognoscibilitatis obiecti mediante tali specie. «In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cuius est similitudo: et dico convenientiam

[1] *In I Cor.*, 13, 12, lect. 4, ed. cit., pp. 369-370.
[2] *De Verit.*, 8, 1. PETRUS PALUDANUS, O. P., magno vigore proposuit hoc argumentum S. Thomae: «*tum* quia beatitudo proprie, quae est *de praesentia Dei*, non potest esse per illud repraesentativum quod *aequaliter est praesentis et absentis, exsistentis et non exsistentis;* huiusmodi autem est species... *tum* quia contuitio ad esse limitatum plus distat ab esse illimitato quam contuitio ad esse coniunctum materiae a separatis a materia et contuitio ad hic et nunc ab esse universali: sed propter hoc species sensibilis non repraesentat universale, nec intelligibilis accepta a phantasmatibus directe potest repraesentare intellectui coniuncto quidditatem Substantiae Separatae; ergo multo minus species creata potest repraesentare Quidditatem Increatam» (in *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, concl. 3, ed. cit., fol. 233 va).

secundum repraesentationem, sicut species in anima convenit cum re quae est extra animam; *non secundum esse naturale*. Et ideo, si similitudo deficiat a repraesentatione speciei, non autem a repraesentatione generis, cognoscitur res illa secundum rationem generis, non secundum rationem speciei: si autem deficiat etiam a repraesentatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum, tunc nec etiam secundum rationem generis cognosceretur: sicut si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis» [1]. Ut ergo res aliqua possit quidditative cognosci per speciem intelligibilem impressam, haec species debet esse intelligibiliter eiusdem naturae seu speciei atomae ac ipsa essentia rei cognoscendae.

Et hoc est quod S. Thomas enuntiavit per modum principii, cum scripsit: «*nunquam potest aliquid per essentiam cognosci, per similitudinem quae non conveniat cum illa re in specie; lapis* enim non potest cognosci *secundum illud quod est* nisi per speciem *lapidis* quae est in anima: *nulla enim similitudo ducit in cognitionem essentiae alicuius rei, si differat a re illa secundum speciem*, — et multo minus si differat secundum genus; non enim per speciem equi vel albedinis potest cognosci essentia hominis, et multo minus essentia angeli» [2].

Et alibi: «*similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius;* sicut forma domus quae est in mente artificis est eiusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species eius: non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo *quid* sit» [3]. Unde si Deus quidditative cognosceretur per aliquam speciem intelligibilem impressam, haec deberet esse intelligibiliter seu repraesentative eiusdem naturae seu speciei ac ipsa divina essentia.

Minor etiam constat, quia de ratione essentiae divinae est

[1] *De Verit.*, 8, 1.
[2] *In I Cor.*, 13, 12, lect. 4, ed. cit., p. 369 b.
[3] *III Contra Gent.*, cap. 49, arg. 2.

esse ipsum suum esse, non solum in esse naturae, sed etiam in esse intelligibili, cum sit ipsa Veritas per se Subsistens: nulla autem species intelligibilis impressa creata potest esse ipsum suum esse in esse intelligibili seu repraesentativo, sicut nulla res creata potest esse ipsum suum esse reale seu physicum.

Pariter de ratione divinae essentiae est esse infinita categorematice, et in esse rei et in esse intelligibili, cum sit ipsum esse irreceptum et irreceptibile [1]; at vero nulla species intelligibilis impressa creata potest esse categorematice infinita; nec in esse *rei*, quia recipitur in intellectu possibili ideoque ab eo limitatur; nec in esse *intelligibili* seu *repraesentative*, quia ex limitatione in esse naturae limitationem contrahit in esse representativo. «Cum enim omne quod recipitur in aliquo sit in eo per modum recipientis, essentiae divinae similitudo non potest in aliqua creatura recipi quae perfecte repraesentet eam, propter infinitam distantiam creaturae ad Deum; et inde est quod illud quod est in Deo unum et simplex, creaturae diversis formis et perfectionibus repraesentant, unaquaeque earum deficiente a perfecta repraesentatione divinae essentiae: similitudo autem alicuius rei recepta in vidente, non facit eum videre rem illam nisi *perfecte* eam repraesentet; sicut similitudo coloris in oculo exsistens non facit videre lucem perfectam, quia in colore non est nisi quaedam obumbrata participatio lucis» [2].

Iure ergo concludit S. Thomas quod «nulla creata similitudo adeo potest Deum repraesentare ut, per eam videns, Dei essentiam cognoscere aliquis possit» [3]. Consequenter, ut acute animadvertit Honoratus del Val, «Deus per speciem impressam *non conspiceretur sicuti est, sed sicuti repraesentaretur*» [4].

[1] I, 7, 1.
[2] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3, ed. cit., n.° 49.
[3] *De Verit.*, 18, 1 ad 1.
[4] Honoratus del Val, O. E. S. A., *Sacra theologia dogmatica*[2], t. I, p. 89, El Escorial, 1926.

Quae argumenta, cum procedant ex ipsamet natura speciei impressae creatae et divinae essentiae prout est in se, non solum probant *de facto* non dari talem creatam speciem in visione intuitiva Dei, sed et praecipue nec *de possibili*. Qua de causa, Silvester Maurus cum thomistis asserit quod «*repugnat* species intelligibilis creata per quam Deus videatur et quidditative cognoscatur prout est in se» [1].

240. *Secundo, probatur conclusio quantum ad speciem expressam seu medium in quo*, tum indirecte seu negative, tum directe seu positive.

Indirecte vel negative, quia *non est necessaria* huiusmodi species expressa ad videndam ipsam divinam essentiam. Necessitas enim ponendi talem speciem non potest provenire nisi ex duobus: *primo, ratione generali*, quia in omni cognitione cuiuscumque cognoscentis de necessitate requireretur verbum seu species intelligibilis expresa; *secundo, ratione speciali* pro visione intuitiva divinae essentiae, quatenus haec non posset aliter videri nisi mediante verbo hominis videntis.

Atqui ex neutra parte talis necessitas apparet.

Non ex lege generali cuiuscumque cognitionis. Qua in re praesupponere oportet speciem expressam seu verbum mentis realiter differre a re intellecta et ab ipsa intellectione et a specie impressa. Ut enim apposite scribit S. Thomas, «intelligens in intelligendo *ad quatuor* potest habere ordinem, scilicet ad *rem* quae intelligitur, ad *speciem* intelligibilem [*impressam*] qua fit intellectus in actu, ad suum *intelligere* et ad *conceptionem* intellectus [quae dicitur etiam species expressa et verbum mentis].

Quae quidem *conceptio* a tribus praedictis *differt*. *A re quidem intellecta*, quia *res* intellecta est *interdum extra* intellectum, *conceptio* autem intellectus non est nisi *in* intellectu; et iterum *conceptio* intellectus ordinatur ad *rem* intellectam *sicut ad finem*, propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat.

---

[1] SILVESTER MAURUS, S. J., *Opus theologicum*, t. I, lib. I, q. 33, n.º 23, p. 89 b, Romae, 1687.

Differt autem a specie intelligibili, nam *species* intelligibilis [impressa] qua fit intellectus in actu, consideratur ut *principium* actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu, actu autem fit per aliquam formam quam oportet esse actionis *principium*.

Differt autem ab actione intellectus, quia praedicta *conceptio* consideratur ut *terminus* actionis et quasi *quoddam* per ipsam *constitutum:* intellectus enim sua actione format rei definitionem vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem *conceptio* intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur» [1].

Itaque «conceptio intellectus est *media* inter intellectum et rem intellectam, qua *mediante* operatio intellectus pertingit ad rem» [2]; «et ideo comparatur ad intellectum non sicut *quo* intellectus intelligit sed sicut *in quo* intelligit, quia *in ipso* expresso et formato videt naturam rei intellectae» [3].

His ergo dictis pro exacta terminorum acceptione, constat non omnem intelligentem in omni sua intellectione producere verbum, quia in divinis solus Pater dicit Verbum, non autem Filius neque Spiritus Sanctus qui tamen intelligunt, nam intelligere dicitur essentialiter in divinis [4]. Et similiter nos, quando intelligimus verbum nostrum, non dicimus novum verbum. Unde, quando S. Thomas dicit quod «quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva

---

[1] *De Potent.*, 8, 1.

[2] *De Verit.*, 4, 2 ad 3.

[3] *In Evangelium secundum Ioannem*, cap. I, lect. 1, ed. cit., p. 10 a. Neque obstat quod dicit in *I Sent.*, d. 27, 2, 2, qla. 1: «conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta»; nam paulo post subiungit: «in nobis, ut dictum est, nihil aliud est verbum nisi species intellecta *vel forte* ipsa operatio intelligentis». Ceterum, hac in re S. Doctor evolutionem habuit doctrinae: hic enim tenet verbum posse ita bene dici essentialiter in divinis sicut personaliter; at in *De Verit.*, 4, 2, docet minus proprie seu communiter dici essentialiter, proprie autem nonnisi personaliter; tandem in I, 34, 1, asserit non dici in divinis nisi personaliter. Unde immerito quidam appellant ad textum I Sententiarum, ut dicant verbum mentis esse ipsum intelligere, secundum S. Thomam.

[4] I, 34, 1 ad 2 et 3; 2 ad 4.

proveniens et ex eius notitia procedens» [1], non significat «quod quicumque intelligit producat et exprimat verbum, distribuendo ly *quicumque pro singulis generum* et pro quocumque intelligere individualiter sumpto, sed sufficit quod ly *quicumque* distribuat *pro generibus singulorum* seu pro quacumque natura intelligente; quia intentum D. Thomae non est nisi probare quod in Deo datur ista processio, non quod in qualibet persona datur aut in quacumque intellectione individualiter sumpta; alias vellet probare quod etiam Verbum et Spiritus Sanctus producerent Verbum» [2].

Neque ex conditione speciali huius obiecti intelligibilis, quod est ipsa divina essentia. Necessitas enim specialis ponendi verbum non potest oriri nisi ex duplici capite. *Primo, ex parte ipsius obiecti intelligibilis, propter indigentiam seu imperfectionem eius*, quae provenit: vel ex eo quod est *extra* ipsum intellectum atque ideo quodammodo *absens* ab eo, et tamen necesse est omnino ut sit *intra* ipsum intellectum et *praesens* ei, quia cognitio contingit secundum quod cognitum est *in* cognoscente; vel ex eo quod non est *immateriale* ideoque non sufficienter intelligibile ut possit esse *forma et perfectio ipsius intellectus in actu secundo:* nam «si obiectum sit praesens, sed non sit spirituale et proportionatum ipsi intellectui, manifestum est quod ad ipsum prout sic non potest terminari intellectio, nisi reddatur proportionatum et spiritualizatum etiam prout terminat cognitionem; obiectum autem non redditur spirituale et immateriale nisi intra intellectum, quia denudatio a materialibus conditionibus non convenit rei materiali ad extra, sed prout intra intellectum» [3]. «Nec sufficit ad hoc, obiectum esse intra potentiam per speciem impressam: *tum* quia species impressa tenet se ex parte *principii* eliciendi intellectionem, actus autem intelligendi non terminatur ad ipsam speciem impressam, quia sic semper deberet

[1] I, 27, 1 c.
[2] Ioannes a S. Thoma, O. P., in I, 27, 1, disp. XII, a. 4, n.º 15, ed. Coloniae, 1711, t. III, p. 41.
[3] Ioannes a S. Thoma, *Cursus Philosophicus*, Phil. Naturalis, IV P., q. 11, a. 2, ed. B. Reiser, O. S. B., t. III, p. 358, a, 5-17.

esse reflexa utpote convertens se ad suum principium a quo elicitur; *tum* etiam quia ex eadem specie impressa possunt formari plures conceptus seu species expressae, quia potest intelligi res secundum diversos respectus inclusos virtualiter in eadem specie vel secundum comparationem unius speciei ad aliam» [1].

Secundo, ex parte subiecti intelligentis, propter abundantiam et foecunditatem eius, quatenus ex abundantia cordis os loquitur [2] «et manifestat quod intelligit verbo, ratione cuius verbum est manifestativum et repraesentativum et sicut splendor intellectus»; et hoc modo, «verbum subsequitur ad intelligere, etiam perfectum» [3]. Qua ratione in divinis Verbum «non procedit ut reddat essentiam divinam intellectam in actu aut Patrem intelligentem, quia essentia seipsa est in actu puro intelligibilis et intellecta, sed ut manifestetur et repraesentetur in Imagine id quod est in intelligentia» [4].

At vero neutrum occurrit in visione faciali divinae essentiae. *Non primum*, quia ipsa divina essentia est in summo immaterialitatis et intelligibilitatis ac insuper est intime praesens per seipsam intellectui beati. «Essentia divina, ait S. Thomas, per seipsam est intelligibilis actu, cum sit immaterialis; intellectui etiam praesens est quia, ut dicit Augustinus, Deus unicuique rei est vicinior quam ipsa res sibi» [5]. Est enim divina essentia «pure lux», hoc est, ipsa lux intelligibilis per essentiam, «et ideo non requirit aliquam aliam speciem quam ipsam ut videatur», sicut ad videndam ipsam lucem corporalem non est opus lucerna candelae [6].

Non secundum, quia «*impossibile* est quod *conceptio* intellectus *creati* repraesentet *totam* perfectionem divinae essen-

[1] Ioannes a S. Thoma, *op.* et *loc. cit.*, p. 357 b, 15-20. Vide etiam p. 362 a, 46-47, b 1-46.
[2] Mtt., 12, 34.
[3] Ioannes a S. Thoma, *Cursus Theol.*, in I, 27, 1, disp. 12, a. 5, n.º 5, ed. cit., t. III, p. 46 b.
[4] Ioannes a S. Thoma, *Cursus Philosophicus*, Phil. Nat., IV P., q. 11, a. 2, ed. cit., p. 36 b. 38-44.
[5] *Quodlib. VII*, 1, 1, arg. 2 sed contra.
[6] *Quodlib. VII*, 1, 1 ad 4.

tiae»[1], quae ideo esset diminuta et obumbrata; et consequenter, videre ipsam divinam essentiam in verbo a nobis prolato idem esset ac videre ipsam lucem in umbra alicuius corporis illuminati[2]. Propter quod Apostolus, cum raptus est in tertium coelum, «audivit arcana verba quae *non licet homini loqui*»[3], hoc est, verbo etiam mentis exprimere. Ratione ergo talis excessus intelligibilis super intelligentem, hic potest quidem intelligibile *intelligere*, hoc est, *videre;* at non potest illud *dicere* seu *verbo exprimere*. Id quod S. Ioannes evangelista aequivalenter indicavit dicens: «quoniam videbimus eum *sicuti* est»[4]; hoc enim adverbium *sicuti*, καθώς, «adiungitur ad significandum modum rei visae *quatenus visae:* ad excludendum omnem visionem modificatam per repraesentans. Ita quod germanus sensus est: videbimus eum, *non sicut repraesentatur*, non arctata, non modificata visione per aliquod repraesentans, *sed sicuti est, sicut ipse offert seipsum*»[5], iuxta illud: «et ego manifestabo ei *meipsum*, ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν»[6]; non enim manifestat seipsum per verbum seu conceptum hominis beati, *sed sicuti est in seipso.*

241. *Directe seu positive* probatur argumento sive analogico sive proprio.

Argumentum analogicum sumitur ex proportionalitate inter corporalia et incorporalia ex una parte, et inter creata et divinam essentiam ex altera parte. Ita se habet verbum mentis creatum seu species expressa ad videndam ipsam divinam essentiam prout in se est, sicut se habet verbum mentis seu species expressa substantiae corporeae ad quidditative cognoscendam ipsam essentiam substantiae incorporeae vel separatae. Atqui ipsa essentia Substantiae Separatae non potest quidditative cognosci per verbum mentis seu

1 *I Sent.*, d, 2, 1, 3.
2 *Quodlib. VII*, 1, 1 c.
3 *II Cor.*, 12, 4.
4 *I Ioan.*, 3, 2.
5 Caietanus, O. P., *in I Ioannis*, 3, 2, ed. cit., t. V, p. 394 a.
6 Ioan., 14, 21.

speciem expressam substantiae corporeae. Ergo neque ipsa divina essentia potest intuitive seu quidditative videri per verbum mentis creatum seu speciem expressam creatam.

Maior constat ex supra dictis relate ad speciem impressam creatam[1]. Revera enim sicut substantia corporea et Substantia Separata sunt diversi ordinis in esse entis et in esse intelligibilis, ita ens creatum et ens increatum quod est divina essentia sunt diversi ordinis in esse entis et in esse intelligibilis. Pariter, sicut Substantia Separata comparatur ad substantiam corpoream ut essentia simplex seu pura forma ad essentiam compositam ex materia et forma, ita divina essentia comparatur ad omne ens creatum ut esse purum et simplex ad ens compositum ex essentia et esse sicut ex potentia et actu: sicut enim Substantia Separata est forma pura, substantia vero corporea est esssentialiter composita ex materia et forma; ita divina essentia est Actus Purus et suum esse, dum ens creatum est actus cum potentia et realiter distinctum a suo esse.

Quae proportionalitas, utpote analogica, una cum similitudine proportionum utriusque seriei, potissimum importat dissimilitudinem seu inaequalitatem earumdem proportionum[2]. Hic autem multo maior est distantia creati ad divinam essentiam quam substantiae corporeae ad Substantiam Separatam. Unde quod dicitur de proportione inter creata, hoc est, inter verbum mentis substantiae corporeae et cognitionem quidditativam Substantiae Separatae, *a fortiori*, idest *multo magis* valet de proportione inter creatum et increatum, nempe inter verbum mentis creatum et visionem quidditativam ipsius divinae essentiae.

Minor vero est fere per se nota. Nam verbum mentis seu species expressa est idem ac conceptus formalis, hoc est, *definitio vel enunciatio;* quia «illud *proprie* dicitur verbum interius quod intelligens intelligendo format: intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes: nam secundum operationem suam quae dicitur *indivisibilium*

1 Supra, nn. 237-239.
2 J. M. Ramírez, O. P., *De Analogia*, pp. 17-19, 64-65, Matriti, 1922.

intelligentia, format *definitionem*; secundum vero operationem suam qua componit et dividit, format *enunciationem* vel aliquid huiusmodi. Et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur; unde dicit Philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut *quo* intellectus intelligit, sed sicut *in quo* intelligit, quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae» [1].

Relate vero ad *naturam vel essentiam* rei cognoscendam, verbum mentis est *definitio*, quae pertinet ad primam mentis operationem, nempe ad simplicem apprehensionem; *enunciatio* vero, quae spectat ad secundam operationem mentis scilicet ad iudicium, est verbum mentis relate ad rei *proprietates vel attributa* cognoscenda [2]. Unde S. Doctor itetum dicit quod «omnis species intelligibilis [expressa] per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, *comprehendit in repraesentando rem illam;* unde et orationes significantes *quod quid est*, *terminos* et *definitiones* vocamus» [3].

Atqui per definitionem substantiae corporeae non potest cognosci essentia Substantiae incorporeae vel Separatae. Nam «maior est distantia Substantiae Separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis: caecus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus per hoc quod intelligit aliquis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem Substantiae Separatae» [4].

Quin etiam falsitas incurritur cum volumus intelligere quidditatem unius speciei per definitionem alterius speciei, applicando seu attribuendo uni speciei definitionem alterius,

---

[1] *In Evangelium secundum Ioannem*, cap. I, lect. 1, ed. cit., p. 10 a.
[2] I, 85, 2 ad 3; I-II, 90, 1 ad 2.
[3] *III Contra Gent.*, cap. 49, arg. 4.
[4] *III Contra Gent.*, cap. 41, arg. 4.

ut si quis «animal rationale mortale [quae est definitio hominis] conciperet quasi definitionem asini» [1], vel «si definitionem circuli attribuat homini» [2].

Si ergo essentiam unius speciei intra idem genus proximum non possumus cognoscere per definitionem seu verbum mentis alterius speciei, ut essentiam asini per definitionem hominis, a fortiori, non possumus cognoscere essentiam Substantiae Separatae per definitionem substantiae corporeae etiam perfectissimae qualis est homo, cum substantiae Separatae non conveniant cum substantiis materialibus in genere physico seu naturali [3]. Quapropter S. Thomas merito concludit: «naturae sensibiles *intellectae* non sufficienter exprimunt... aliquas essentias separatas, cum non sint unius generis naturaliter [= physice seu realiter, per contrapositionem ad genus mere logicum] loquendo; et quidditas et omnia huiusmodi nomina *fere aequivoce* dicuntur de sensibilibus et de illis Substantiis» [4].

A fortiori ergo ipsa divina essentia non potest quidditative cognosci per definitionem aliquam creatam vel cuiuscumque rei creatae, «cum quaelibet similitudo creata sit alicuius *generis* determinati, non autem Deus» [5], qui est *extra et supra omne genus* [6]; neque per speciem expressam «a forma increata et infinita, qualis est divina essentia», ut imaginatur Ferrariensis [7], *tum* quia petit principium, cum praecise disputemus de possibilitate talis speciei seu verbi mentis, *tum* etiam quia tale verbum, *ut productum et expressum ab intellectu creato*, est et ipsum creatum et finitum, et consequenter ineptum ad *definiendam* essentiam divinam categorematice *infinitam* et *indefinibilem*. Unde S. Doctor

---

[1] *De Verit.*, 1, 12.
[2] I, 17, 3.
[3] I, 50, 2 ad 1; 82, 2 ad 4. Vide etiam *Quaest. disp. De anima*, 16, § Unde fuit alia opinio.
[4] *In librum Boetii De Trinitate*, 6, 3.
[5] *III Contra Gent.*, cap. 50, arg. 4.
[6] I, 3, 5.
[7] Ferrariensis, O. P., *in I Contra Gent.*, cap. 53, n.° 5, ed. leon., t. XIII, p. 153 a.

nervose scribit: «*impossibile est* quod conceptio intellectus creati repraesentet totam perfectionem divinae essentiae..., sed conceptio perfecte repraesentans eam est Verbum increatum» [1]. Velle igitur attribuere divinae essentiae definitionem creatam ad eam quidditative cognoscendam, est magis erroneum quam velle intelligere quidditatem angeli per definitionem lapidis, quod rursus est magis erroneum quam velle intelligere quidditatem hominis per definitionem asini, ut exemplo utar S. Thomae. Unde Christ. Pesch, evidentia rei coactus, ultro fatetur quod «*repugnat* Deum intuitive videre in aliqua definitione vel enunciatione» [2].

242. *Argumentum proprium* desumitur *ex ipsa ratione speciei expressae creatae et divinae essentiae.* Species intelligibilis expressa ductiva in cognitionem quidditativam divinae essentiae debet esse repraesentative seu intelligibiliter eiusdem naturae vel speciei atomae ac ipsamet divina essentia. Atqui nulla species intelligibilis expressa creata est aut esse potest intelligibiliter seu repraesentative eiusdem naturae vel speciei atomae ac ipsamet divina essentia. Ergo nulla species intelligibilis expressa creata est aut esse potest ductiva in cognitionem quidditativam ipsius divinae essentiae.

Maior constat, quia species intelligibilis expressa est magis repraesentativa et intelligibilis quam ipsa species impressa, et ideo magis identificata intelligibiliter cum re intellecta quam ipsa species impressa, «siquidem species impressa repraesentat obiectum ut *intelligibile*, species autem expressa ut *intellectum* in actu secundo» [3]. Sicut ergo obiectum intelligibile in potentia constituitur formaliter intelligibile in *actu primo* per speciem impressam, ita per speciem expressam formaliter constituitur intelligibile in *actu secundo*, quod est idem ac dicere *intellectum*, nam intelligibile in actu secundo est ipsum *intellectum ut intellectum.* Itaque species intelligi-

---

[1] *I Sent.*, d. 2, 1, 3.
[2] CHRISTIANUS PESCH, S. J., *Praelectiones dogmaticae de Deo Uno*[5-6], n.º 81, p. 59, Fributgi Brisgoviae, 1925.
[3] IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus theol.*, in I, 12, 2, disp. XIII, a. 5, n.º 9, ed. Solesm., t. II, p. 180 b.

bilis expressa est intelligibiliter *explicite* ipsum intellectum in actu secundo.

Quod vel ex eo etiam patet, quia species expressa seu verbum mentis est ipse conceptus formalis; res autem intellecta ut intellecta in actu secundo est ipse conceptus obiectivus; qui quidem conceptus, licet differant plerumque re in esse entis, in esse tamen intelligibili identificantur, quia conceptus formalis est repraesentative seu intelligibiliter ipse conceptus obiectivus ut actu secundo obiectus actui intelligendi. Est enim conceptus formalis seu verbum mentis ipsa definitio rei: definitio autem est in esse repraesentativo seu intelligibili ipsum definitum ut definitum, nempe ut expressum seu explicite intellectum et dictum. Unde S. Thomas docet quod, si definitio sumatur formaliter et directe «secundum id quod significatur per definitionem..., tunc idem est significatum per definitum et definitionem..., et sic *definitio et definitum sunt idem*» [1].

Non potest autem quidditative videri divina essentia nisi vel per seipsam immediate vel per definitionem aut quasi definitionem essentialem eius, quae debet esse species expressa repraesentative seu intelligibiliter *identica* cum ipsamet divina essentia. Si ergo species impressa debebat esse eiusdem speciei intelligibiliter seu repraesentative ac ipsa divina essentia, ut patet ex dictis [2], *a fortiori* species expressa debet esse intelligibiliter seu repraesentative ipsamet divina essentia.

Minor patet, *tum* quia de ratione divinae essentiae est esse Actus purus seu suum esse non solum in esse entis et in esse intelligibili, sed etiam in esse intellecte, cum sit ipsum suum intelligere in actu secundo, iuxta illud S. Thomae: «in Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem» [3]; nulla autem species expressa creata est aut potest esse ipsum esse in esse repraesentativo, sicut neque in esse entis super quod fundatur esse repraesentativum:

---

[1] In *I Sent.*, d. 25, 1, 1 ad 2.
[2] Supra, nn. 238-239.
[3] I, 14, 5.

tum quia divina essentia est essentialiter infinita categorematice in esse entis et in esse intelligibili et intellecto, dum e contra omnis species expressa creata est essentialiter finita categorematice in esse entis et in esse repraesentativo; et ideo est contradictio in adiecto dicere essentiam categorematice infinitam esse definitam seu clausam et terminatam definitione categorematice finita et limitata: *tum* denique, quia contradictorium est et blasphemum dicere divinam essentiam esse formaliter constitutam in esse intelligibili in actu secundo per speciem expressam creatam, ut deberet dici si talis species intelligibilis poneretur ad videndam intuitive ipsam divinam essentiam.

Si ergo non datur de facto nec de possibili species impressa creata in visione intuitiva divinae essentiae, *a fortiori* non datur nec dari potest species expressa creata, quae *altior et similior debet esse quam species impressa.* Unde Caietanus iure scripsit: «cum enim verbum sit similitudo expressa et clarius praesentans rem conceptam quam species impressa, si impossibile est inveniri speciem impressam creatam respectu alicuius, propter eminentiam rei cognitae, *multo magis* impossibile est inveniri speciem expressam: omnes enim rationes contra illam sunt contra istam et omnem aliam speciem» [1]. Et in eodem sensu animadvertit Báñez quod «*rationes D. Thomae* in artuculo *multo magis* procedunt de similitudine *expressa* quam de impressa» [2].

243. Neque *difficile* est in hac materia *intelligere mentem S. Thomae*, ut putat Suarezius [3], quem sequitur Piccirelli, qui

---

[1] CAIETANUS, in I, 12, 2, n.º 13.

[2] D. BÁÑEZ, O. P., I, I, 12, 2, dub. 1, ad 3 arg., ed. cit., p. 256 a. Qua de causa, L. Billot redarguit Suarezium et quosdam alios theologos Societatis Iesu *de aperta contradictione:* «si enim dari posset species expressa repraesentans Deum sicuti est, pari iure et species impressa; aut, si nequit esse species impressa, ut ipsimet adversarii communi consensu docent, ergo neque expressa» *(De Deo Uno et Trino*[7], in I, 12, 2, p. 163, Romae, 1926). Ideo ipse concludit: «ergo in visione Dei intuitiva verbum non datur, sed nec omnino dari potest» *(ibid.)*.

[3] SUÁREZ, S. J., *De Deo eiusque attributis*, lib. II, cap. 11, n.º 11, ed. cit., t. 8, p. 85 b.

de se affirmat quod «quamtumvis bona voluntate et forsan non indiligenter inquisierimus, *sincere fatemur nobis D. Thomae mentem haud esse liquidam*» [1]. nam S. Doctor clarissime excludit a visione faciali Dei *omne* medium creatum obiectivum *ex* quo, *quo* et *in* quo, et hoc absque ulla haesitatione et varietate in toto decursu suorum Operum, ac insuper excludit specialiter et ex professo verbum mentis creatum seu speciem expressam creatam.

Excludit quidem omne medium obiectivum creatum a visione faciali ipsius divinae essentiae, ut videre est in textibus sequentibus.

In Scripto super Sententiis Petri Lombardi docet quod «ipse Deus seipsum per essentiam suam videt et *non per aliquam sui similitudinem*», subdens quod angeli beatitudinem supernaturalem perfectam obtinuerunt post eorum creationem, «*ut* scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, *non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinae beatitudini sit conformis*» [2]. Quod autem dicitur de angelis, eodem prorsus iure valet de animabus sanctis, «quibus promittitur angelorum aequalitas, Mtt., 18, 10» [3].

Alibi autem docet quod «quicumque intellectus cognosceret Verbum *per similitudinem aliquam*, non diceretur videre essentiam Verbi; et ita patet quod *anima Christi et quaelibet anima* quae videt Verbum per essentiam, *non videt ipsum mediante aliqua similitudine*» [4].

Denique affirmat quod «ad hoc quod intellectus noster intelligat aliquam quidditatem, oportet quod in eo fiat similitudo eiusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique; non enim forma exsistens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod *per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi, ita quod essentia eius videatur immediate*. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi

---

[1] IOS. PICCIRELLI, S. J., *Disputationes theologicae de Deo Uno et Trino*, in I, 12, 2, disp. I, sect. 3, p. 403, Neapoli, 1902.

[2] *II Sent.*, d. 4, 1, 1.

[3] *II Sent.*, d. 18, 2, 1. Vide etiam *II Sent.*, d. 23, 2, 1 c et ad 3.

[4] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3, ed. cit., n.º 49. Cf. ibid. ad 1, n.º 51.

radius ipsius». Ergo «*quacumque alia forma informaretur* intellectus noster, *non posset per eam duci in essentiam divinam*» [1].

«Visio autem illa, qua Deum per essentiam videbimus, est *eadem* cum visione qua Deus se videt ex parte eius *quo* videtur, quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus»; nam «idipsum per formam, quae est essentia sua, videbimus» [2], excluso omni medio obiectivo creato [3].

Idem omnino tradit in *Quaestionibus Disputatis de Veritate*. «Oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid *quo* videns visum videat; et hoc est *vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit seipsum, vel aliqua similitudo* eius, sicut cum homo videt lapidem... *Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem*... Sed ipsa divina essentia sufficienter repraesentat seipsam; et ideo, quando fit intellectui ut forma, de ipso Deo videtur non solum quid non est, sed etiam quid est» [4]. «Ut sic nulla species creata possit inveniri suficiens ad eam repraesentandam; unde oportet quod, si Deus per essentiam videri debeat, *per nullam speciem creatam* videatur, sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis» [5]. Itaque homo in patria «ipsam Dei essentiam per seipsam videbit, *non per aliquam eius similitudinem vel intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo adeo possit Deum repraesentare ut, per eam videns, ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit*» [6].

Ergo sicut «anima Christi videt Verbum sine medio quod sit similitudo rei visae», ita et nos illud in patria videbimus [7]; ac insuper «anima Christi cognoscit infinita modo praedicto *per speciem increatam, idest per ipsam essentiam divinam*, quae quidem, cum infinita sit, nihil prohibet quin sit infinitorum ratio» [8].

Similiter *in librum Boetii de Trinitate*, ubi probat quod per nullam formam seu speciem creatam possumus de Deo scire positive *quid est*, essentiam eius prout in se est intuendo, sed

---

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 c.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 2 et 3.
[3] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 15 et 16.
[4] *De Verit.*, 8, 1 c et ad 1.
[5] *De Verit.*, 10, 11 c.
[6] *De Verit.*, 18, 1 ad 1.
[7] *De Verit.*, 20, 2 ad 1.
[8] *De Verit.*, 20, 4 ad 7.

omnis Dei cognitio per speciem intelligibilem creatam est negativa, quatenus «non potest cognosci *quid est*, sed solum *an est*» et sic «Deum tanquam ignotum cognoscimus eique quasi ignoto adhaeremus» [1].

Pariter in *Summa contra Gentiles* ostendit ipsam Dei essentiam videri non posse ab aliquo intellectu creato, etiam angelico, per ullum effectum aut similitudinem quamcumque creatam, quia nullus effectus nullaque creata similitudo possunt divinam essentiam adaequare, ita ut eam sufficienter et perfecte repraesentent prout in se est [2].

Eodem modo in suo *Commentario super librum Dionysii de Divinis Nominibus* demonstrat quod «per ea quae sunt inferioris ordinis non solum *comprehendi* non possunt ea quae sunt superioris, sed neque *contemplari;* tunc enim unum per aliud *contemplamur*, cum per unum possumus *essentiam* alius videre ut sciamus de eo *quid* est: *comprehenditur* autem cuius essentia ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est... Sic igitur Deus *incomprehensibilis* quidem est omni intellectui creato, quia est super omnem mentem et rationem, utpote plus habens de claritate veritatis in sua essentia, quod ad eius cognoscibilitatem pertinet, quam aliquod creatum de virtute ad cognoscendum... Potest tamen intellectus creatus eius essentiam *contemplari aliquo modo attingendo, non tamen per aliqua obiecta vel species vel quascumque similitudines creatas, quia nullum horum potest manuducere in divinam essentiam, multo minus quam corpus in incorpoream essentiam*» [3].

Neque aliud docet *in Quodlibetis*. «Non est ibi, inquit, medium secundum, scilicet aliqua species essentiae divinae intellectum informans; quia quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae essentiae vel speciei: alias, non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius, sicut si similitudo lucis in oculo fierit per modum coloris qui est lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis, *impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi quae eam perfecte secundum totam suam rationem repraesentet*. Unde, si

---

[1] *In librum Boetii De Trinitate*, 1, 2 c et ad 1 et 2.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 49 et 51.
[3] *In librum Dionysii De divinis nominibus*, cap. I, lect. 1, ef. Vivès, t. XXIX, p. 379 b.

per aliquam *similitudinem talem* essentia divina a nobis videretur, *immediate non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram eius*». Itaque excludendum est a visione faciali Dei omne medium creatum obiectivum [1].

«Et quia anima *immediate* facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi *immediate* videat Deum, scilicet *absque medio quod sit similitudo rei cognitae*» [2].

Idem confirmat in *Commentario super Evangelium secundum Ioannem*, scribens: «nulla enim species *facta*, sive qua informatur sensus exterior sive qua informatur imaginatio sive qua informatur intellectus, *est repraesentativa divinae essentiae sicut est*. Illud autem homo per essentiam cognoscit quod species quam habet in intellectu repraesentat *ut est*. *Per nullam ergo speciem ad visionem divinae essentiae pervenitur*.

Quod autem *nulla creata species divinam essentiam repraesentet*, patet; quia *nullum finitum potest repraesentare infinitum ut est; omnis autem species creata est finita*» [3].

Et corroborat in *Commentario super Epistolam I Pauli ad Corinthios*, «quia nunquam potest aliquid per essentiam cognosci per similitudinem quae non conveniat cum re illa in specie; lapis enim non potest cognosci secundum illud quod est nisi per speciem lapidis quae est in anima: nulla enim similitudo ducit in cognitionem essentiae alicuius rei si differat a re illa secundum speciem et multo minus si differat secundum genus; non enim per speciem equi vel albedinis potest cognosci essentia hominis et multo minus essentia angeli. *Multo ergo minus per aliquam speciem creatam, quaecumque sit illa, poterit videri divina essentia: cum a divina essentia plus distet quaecumque species creata in anima quam species equi vel albedinis ab essentia Angeli*» [4].

Identicam retinet doctrinam in *Summa Theologica*. «*Ex parte rei visae*, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, *per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest*» [5]; quia «cognoscere Deum *per aliquam similitudinem creatam, non est cognoscere essentiam Dei*» [6]. Quod si non omnes beati aequaliter Deum videbunt, «diversitas videndi *non erit ex parte obiecti*, quia idem

[1] *Quodlib. VII*, 1, 1.
[2] *Quodlib. X*, 8, 17.
[3] *In Evangelium secundum Ioannem*, cap. I, lect. 11, ed. cit., p. 50 a.
[4] In *I Cor.*, cap. XII, lect. 4, ed. cit., pp. 369-370.
[5] I, 12, 2.
[6] I, 12, 4 ad 1. Cf. ibid., a. 11 c.

obiectum omnibus praesentabitur, scilicet Dei essentia; *nec ex diversa participatione obiecti per differentes similitudines*» [1], «cum illa visio *non sit futura per aliquam similitudinem*» [2].

Consequenter, verum est quidem quod «per essentiam suam Angelus Deum cognoscit, *in quantum est similitudo Dei; non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam*» [3].

Itaque «cognitio beata *non fit per speciem quae sit similitudo divinae essentiae vel eorum quae in divina essentia cognoscuntur*, ut patet ex dictis in I P. [q. 12, aa. 2 et 9]; sed talis cognitio est ipsius divinae essentiae immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatae sicut intelligibile intelligenti» [4].

Unde et concludit in *Compendio theologiae:* «per *quamcumque* igitur speciem *creatam* non solum *sensibilem*, sed *intelligibilem Deus cognosci per essentiam non potest*» [5]. «Quidquid autem de Deo dicitur, essentialiter convenit ei. Non est autem possibile quod una creata species repraesentet Deum quantum ad omnia quae de Deo dicuntur: nam in intellectu creato alia est species per quam apprehendit vitam et sapientiam et iustitiam et omnia huiusmodi quae sunt Dei essentia. *Non est igitur possibile* quod intellectus creatus informetur aliqua *una* specie sic repraesentante divinam essentiam quod Deus in ea per suam essentiam possit videri: si autem per *multas*, deficiet *unitas*, quae est idem quod Dei essentia. *Non est igitur possibile* quod intellectus creatus elevari possit ad videndum Deum in seipso per suam essentiam aliqua *una* specie creata vel etiam *pluribus*» [6].

Excludit etiam ex professo ac specialiter omne verbum mentis creatum seu speciem expressam. Nam hoc verbum mentis deberet esse omnino unum et unicum sicut est una et unica ipsa divina essentia, quam deberet totam perfecte repraesentare sicuti est in se. Hoc autem est impossibile omni creato intellectui; nam «si intellectus videns Deum per essentiam imponeret nomen rei quam videret et nominaret mediante conceptione quam de ea habet, oporteret adhuc quod imponeret plura nomina, quia impossibile est quod conceptio intellectus creati repraesentet

[1] I, 12, 6 ad 3.
[2] I, 12, 6 c.
[3] I, 56, 3.
[4] III, 9, 3 ad 3.
[5] *Compendium Theologiae*, I P., cap. 105.
[6] *Comp. Theol.*, II P., cap. 9, § Est enim considerandum.

totam perfectionem divinae essentiae...; sed conceptio perfecte repraesentans eum [= Deum] est *Verbum increatum*, et ideo est unum tantum»[1]: nec *dici* ullo modo potest ab intellectu creato, quia tunc Verbum increatum esset ipso facto verbum creatum. Unde alibi scribit: «quicumque videntium Deum *aliquid mente concipit* [= verbum mentis profert], *hoc non est Deus*, sed aliquid divinorum effectuum»[2].

Similiter, relate ad raptum Apostoli usque in tertium coelum, ubi «audivit arcana verba *quae non licet homini loqui*»[3], scribit: «sciendum est autem quod, secundum Augustinum, Paulus est raptus ad videndam divinam essentiam, quae quidem non potest videri per aliquam similitudinem creatam; unde manifestum est quod *illud quod Paulus vidit de essentia divina, nulla lingua humana potest dici*»[4].

Sed locus praecipuus S. Thomae, cuius thomistae hucusque mentionem non fecerunt, invenitur in *Summa contra Gentiles*, ubi loquens de Verbo Dei increato et comparans cum verbo creato de Deo cuiuscumque intellectus creati, ait: «nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad eius substantiam; quidquid enim ex perfectione cuiuscumque creaturae apparet, minus est quam quod Deus est: unde *per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est*. Filius autem repraesentat Patrem; dicit enim de eo Apostolus ad Coloss., I, 15, quod est *imago invisibilis Dei*. Et ne aestimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repraesentans, per quam non possit cognosci de Deo *quid est*, sicut vir dicitur imago Dei, *I Cor.*, II, 7, ostenditur *perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repraesentans, Heb.*, I, 3, dicente Apostolo: *cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius. Non* est igitur Filius *creatura*»[5].

Certe, nisi intelligatur comparatio cum similitudine expressa creata, sed cum sola similitudine seu specie impressa, non esset

---

[1] *I Sent.*, d. 2, 2, 3. Vide observationes *Ioannis a S. Thoma* in h. l. (*Cursus theol.*, in I, 12, 2, disp. XIII, a. 5, n.º 7, ed. cit., t. II, pp. 179-180.)
[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 4.
[3] *II Cor.*, 12, 4.
[4] *In II Cor.*, 12, 4 lect. 4, ed. cit., p. 508 a. Videri etiam possunt adnotationes *Ioannis a S. Thoma* in haec verba S. Thomae (*Cursus theol.*, loc. cit., n.º 8, p. 180 a).
[5] *IV Contra Gent.*, cap. 7, arg. 13. Vide etiam expositionem eius *in Coloss.*, I, 15, lect. 4, ed. cit., pp. 118-119; *in Heb.*, I, 3, lect. 2, p. 294; ac praesertim I, 35, 2 ad 3.

argumentatio formalis et efficax, quia comparatio non fieret inter quodammodo homogenea ut sunt *Verbum* increatum et *verbum* creatum de Deo: quod contradicit habituali modo procedenti S. Doctoris.

Nulla ergo ambiguitas nullaque difficultas est in verbis S. Thomae semper et ubique negantis absolute omne medium obiectivum creatum, tum de facto, tum etiam de possibili in visione divinae essentiae faciali et intuitiva.

Quin etiam existimat S. Doctor hanc suam doctrinam contineri in revelatione. Putat enim S. Thomas quod, cum excluditur a visione divinae essentiae cognitio Dei per speculum et in aenigmate, secundum illud: «videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem»[1], excluditur aequivalenter omne medium obiectivum creatum *ex* quo, *quo* et *in* quo. Nam videre *per speculum* est proprie loquendo videre per medium *ex* quo seu instrumentale; quod est *extra* videntem: et excluditur a visione Dei cognitio eius tum *philosophica, per* «*ea* quae facta sunt»[2], tum *theologica* quae, licet principaliter procedat ex principiis fidei, «non tamen respuit communia principia», quin potius eis utitur in suum finem[3], et ideo dicit Apostolus quod «scientia destruetur»[4]. Videre autem Deum *in aenigmate* est proprie loquendo videre per medium *quo* vel *in* quo, nempe per medium formale non perfecte repraesentativum ipsius divinae essentiae prout est in se, quia «aenigma importat *obscuritatem* quandam cognitionis, eo quod aenigma est, secundum Donatum, quaestio verborum *obscuritate* involuta»[5]. Iam vero omnis res creata et omnis species impressa et omnis species expressa creata sunt aenigmaticae, quia «*quaelibet* creatura est quoddam *obscurum*, si comparetur ad immensitatem *divinae claritatis*»[6]: et similiter «omnis intellectus creatus»[7] et omnis eius intellectio. Et ideo, secundum hoc, adveniente visione Dei facie ad faciem, evacuabuntur *prophetia et fides*, quae sunt proprie loquendo cognitiones aenigmaticae seu obscurae, tum ex parte medii *quo*, ut in prophetia, tum ex parte medii *in* quo seu *verbi mentis* per

---

[1] *I Cor.*, 12, 2.
[2] *Rom.*, 1, 20.
[3] *I Sent.*, prol. 3, qla. 2 ad 2.
[4] *I Cor.*, 13, 8.
[5] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 ad 3.
[6] I, 94, 1 ad 3.
[7] *II Sent.*, 23, 2, 1 ad 3.

modum *enuntiationis*, ut in fide; nam cum actus fidei sit apud homines per modum iudicii intellectus [1], ex parte hominis credentis «obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis» [2], et ideo visio Dei per fidem est visio Dei *in* verbo credentis quo enuntiabilia profert de Deo ex auditu; «non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et *in fide*» [3].

Ex quibus omnibus nervose concludit S. Thomas: «unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est *erroneum*» [4] et *haereticum* [5].

244. Nec solum excludendum est a visione beatifica creaturarum verbum totale et adaequatum divinae essentiae, verum etiam quaecumque verba partialia personarum vel attributorum divinorum, immo et rerum creatarum secundum quod in divina essentia visa videntur per cognitionem matutinam; quia visio beatifica non est abstractiva et mutila, sed penitus intuitiva et cognoscitiva Dei *sicuti est:* est autem cum suis personis et attributis, quae re non differunt ab ipsa divina essentia.

Quapropter Bañezius fortiter, sed vere, scribit: «opinio Capreoli videtur *omnino falsa*, quia de divinis attributis *unica ratio* cognoscendi est *ipsa divina essentia*. Unde unum attributum non potest sine alio videri, sicut nec una persona potest videri sine alia: *et eadem unica essentia* est *ratio cognoscendi ea quae videntur in Verbo*, et non per propriam speciem. Quapropter nec de attributis, nec de creaturis visis in Deo formant plura verba, etiamsi supponatur quod producant verbum» [6].

Possunt tamen formari a beatis verba de Deo et eius attributis et de creaturis, non quatenus reduplicative beati

---

[1] *De Verit.*, 14, 1.

[2] II-II, 1, 2.

[3] II-II, 1, 2 ad 2 et 3. «Intellectus *verbo* intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem» *(Quodl.* V, 5, 9 ad 1).

[4] I, 12, 2.

[5] I, 12, 1; *In Evangelium secundum Ioannem*, cap. I, lect, 11, ed. cit., p. 50 b.

[6] D. BÁÑEZ, O. P., in I, 12, 2, dub. I, ad 3 arg., ed. cit., p. 256 b.

sunt videntes Deum per essentiam, sed quatenus specificative sunt creaturae intelligentes naturaliter aptae cognoscendi Deum et creaturas *extra Verbum* per species creatas. Quo in sensu recte dixit Ioannes a S. Thoma quod «non formantur conceptus de attributis, ut distinctis, a beatis nisi per cognitionem Dei *extra Verbum*, qua cognoscunt illud *ex effectibus;* et in hoc sensu loquitur D. Thomas in *I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3, quando de distinctione attributorum loquitur, etiam facta ab his qui alias vident Verbum: licet per visionem beatam videant illa attributa esse *distinguibilia a nobis, sicut ipse Deus id videt*» [1].

Beati ergo angeli et homines, reduplicative ut beati, nullum proferunt verbum, sicut nulla informantur specie impressa creata.

245. CONCLUSIO TERTIA: *In cognitione Dei per habitum beatificum ipsamet divina essentia est per seipsam immediate id quod et id quo videtur, atque ideo simul vices gerit eminenter speciei impressae et speciei expressae.*

Haec conclusio expressis verbis docetur a S. Thoma in *Scripto super Sententiis Petri Lombardi*. «In visione Verbi non imprimitur aliqua similitudo a Verbo in animam, per quam videatur, ut dictum est, sed *ipsum per essentiam suam animae unitur*» [2]; et ideo «*Verbum ipsum efficitur ut forma animae videnti in quantum videtur ab ea*» [3], quia «omnis

---

[1] IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus theol.*, in I, 12, 2, disp. XIII, a. 5, n.º 14, ed. Solesm., t. II, p. 182 b. Neque S. Augustinus contrarium docuit, ut solent quidam repetere post Suarezium, quia textus quos afferunt, v. gr., *De Trinitate*, lib. XV, cap. 16, n.º 26, non sunt ad rem. Verum est enim beatos in patria proferre verba et quidem semper vera, quia error et deceptio sunt incompatibiles cum beatitudine perfecta, et ideo iure Augustinus dicit quod «tunc verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur neque fallemur»: at quaestio est an huiusmodi verba proferant beati reduplicative ut beati, nempe ut videntes facie ad faciem ipsam divinam essentiam, quod Augustinus non dicit, vel potius ut specificative sunt intelligentes extra Verbum visione vespertina. Ceterum, phrasis «verbum nostrum non erit falsum», «*optime verificatur de Verbo increato*, quod dicitur *nostrum*, quia tunc erit menti nostrae *unitum*» (IOANNES A S. THOMA, *op.* et loc. cit., n.º 16, p. 183 a).

[2] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 4 ad 1, ed. cit., n.º 55.

[3] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 4 ad 2, n.º 57.

intellectus creatus cognoscens Deum per similitudinem aliquam sive impressam sive a rebus acceptam non videt essentiam Dei, sed *ad hoc quod videat Deum oportet quod ipsa Dei essentia coniungatur ut forma qua cognoscit determinate:* quod est *in omnibus beatis*» [1]. Ergo «istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam... ut ipsa sit *quod* intelligitur et *quo* intelligitur» [2], «quae erit *quasi forma* intellectus nostri in patria» [3], «*qua* intelligit» [4], «quia ipsa essentia divina erit *qua* intellectus noster videbit Deum» [5].

Et paulo infra repetit «quod ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, *oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro ut forma intelligibilis*» [6].

Eodem modo in *Summa contra Gentiles*. «Forma autem intelligibilis *qua* divina substantia videtur, est ipsa divina essentia» [7].

Et in *Summa Theologica:* «divina essentia *unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu*» [8]; «non igitur potest intellectus Deum per essentiam videre nisi in quantum Deus per suam gratiam *se intellectui creato coniungit ut intelligibile ab ipso*» [9].

Et paulo post: «cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, *ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus*» [10], quia «talis cognitio est ipsius divinae essentiae immediate, per hoc quod *ipsa essentia divina unitur menti beatae sicut intelligibile intelligenti*» [11].

246. *Eius autem veritas probatur primo ex hucusque dictis.* Constat enim ipsam divinam essentiam prout in se est a beatis videri. Aut ergo per ipsammet divinam essentiam

1 *III Sent.*, d. 14, 1, 2, qla. 1, n.° 81.
2 *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 c.
3 *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 5.
4 *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 8.
5 *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 15.
6 *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 c.
7 *III Contra Gent.*, cap. 55, arg. 3.
8 I, 12, 2 ad 3.
9 I, 12, 4 c in fine.
10 I, 12, 5 c. Cf. ibid., 9.
11 III, 9, 3 ad 3.

tanquam per medium, aut per aliquam creatam similitudinem, quia «omne quod videtur, videtur per essentiam suam *vel* per similitudinem» [1], cum «visio Dei per essentiam divinam datur contra visionem Dei per creaturam» [2]. Atqui non per similitudinem creatam quamcumque, ut patet ex conclusione prima et secunda. Ergo per solam divinam essentiam immediate unitam intellectui beati ut formam seu speciem intelligibilem.

Quem modum probandi adhibuit ipse S. Thomas ubi, negata visione ipsius divinae essentiae per aliquam creatam similitudinem, statim concludit: «restat *ergo* ut illud *quo* intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina» [3]; «*unde oportet* quod, si Deus per essentiam videri debeat, per nullam creatam speciem videatur, sed *ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis*» [4]; «ad hoc *igitur* quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, *oportet* quod *ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis* et coniungatur ei, non ad unam naturam constituendam, sed *sicut species intelligibilis intelligenti*» [5]. «*Relinquitur ergo* quod *oportet* ad hoc quod Deus per suam essentiam videatur ab intellectu creato, quod *ipsa divina essentia per seipsam*, non per aliam speciem, *videatur*» [6].

247. *Secundo, probatur directe seu positive* tum argumento analogico tum argumento proprio.

Argumentum analogicum sumitur *ex comparatione actus visionis beatificae cum actu fidei theologicae.* Ita se habet visio beatifica in patria quantum ad proprium suum obiectum sicut se habet in via actus fidei quantum ad suum, *demptis imperfectionibus fidei et status viae;* nam visio in patria directe succedet fidei, ideoque in suo ordine proportionatur illi. Atqui ipse Deus sub ratione Veritatis Primae est per seipsum et immediate obiectum formale *quo* et *quod* fidei,

1 *De Verit.*, 8, 1, arg. 4 sed contra.
2 I, 94, 1 c.
3 *De Verit.*, 8, 1 c.
4 *De Verit.*, 10, 11 c.
5 *Compend. theol.*, I P., cap. 105.
6 *Compend. theol.*, II P, cap. 9, § Hoc etiam manifeste apparet.

secundum illud S. Thomae: «divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso» [1], ut ipsemet Christus dixit: «ego *testimonium* perhibeo *de meipso*» [2]; «unde Veritas Prima se habet in fide et *ut medium et ut obiectum*» [3], qua de causa uno eodemque actu simul homo credit *Deo et Deum* [4]. Ergo *a fortiori* beatus in patria Deum ipsum per ipsum Deum videbit clare et intuitive.

Nec enim quoad *rem* differunt obiectum formale fidei et visionis, sed solum quoad rationem formalem praesentiae et absentiae seu claritatis et obscuritatis [5]; nam una eademque «Veritas Prima est obiectum visionis in patria *ut in sua specie apparens*, fidei autem *ut non apparens*» [6].

Si ergo in fide, sicut et in aliis virtutibus theologicis, obiectum formale *quo* et *quod* est essentialiter et exclusive quid divinum et increatum, nempe ipse Deus, *a fortiori* proprium obiectum formale *quo* et *quod* habitus beatifici debet esse quid divinum et increatum essentialiter et exclusive, nullaque interposita specie creata, ratione immediatae praesentiae eius et apertae visionis; nam cognitio Dei per fidem est solum mediata quatenus est obscura seu aenigmatica [7], non quod sit per medium creatum *ex* quo. Unde caritas, ex eo quod secundum speciem suam abstrahit ab absentia proprii obiecti, potest Deum ipsum per essentiam suam immediate amare, etiam in statu viae [8]. Multo ergo magis habitus beatificus potest, immo et debet, Deum ipsum per essentiam suam immediate videre, cum positive excludat absentiam eius utpote includens positive eius apertam et immediatam praesentiam.

248. *Argumentum proprium* ita dilucide proponit Serra: «*tres conditiones* requiruntur ut substantia aliqua per seipsam

[1] *De Verit.*, 14, 8 ad 2.
[2] IOAN., 14, 8.
[3] *De Verit.*, 14, 8 ad 9.
[4] II-II, 2, 3.
[5] *De Verit.*, 14, 9.
[6] *De Verit.*, 14, 8 ad 3.
[7] II-II, 27, 4 sed contra.
[8] *III Sent.*, d. 27, 3, 1, ed. cit., n.º 198.

possit esse species intelligibilis alieni intellectus. *Prima* est, *ut per suam essentiam sit actu intelligibilis;* ob cuius defectum substantiae materiales, texte D. Thoma *II Contra Gentiles*, cap. 98 circa finem [primi argumenti], non possunt esse species intelligibiles, sed *oportet quod per intentiones abstractas intelligantur.*

Secunda est, ut *sit intellectui intime unita secundum suam entitatem;* ob cuius defectum, texte D. Thoma, ibidem [arg. 4], substantia unius angeli non potest esse species intelligibilis alterius angeli, nam *intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur; nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam.*

Tertia est, *ut sit suum esse;* ob cuius defectum nulla substantia creata, quantumcumque esset intime coniuncta alieno intellectui secundum entitatem suam, posset esse species intelligibilis illius: nam quod non est suum esse, texte D. Thoma *III Contra Gentes*, cap. 51 [§ ad huius igitur intelligentiam], *per suum esse determinatur in seipso sicut quae sunt materialia per materiam.* Unde sicut essentia composita ex materia et forma non potest alteri esse principium essendi, sed solum proprio supposito; ita substantia creata, composita ex esse et essentia, non potest esse principium intelligendi, ut species intelligibilis, alieno intellectui, sed solum proprio: bene vero substantia quae est *suum esse;* nam haec, ut D. Thomas ibidem ostendit, est etiam *sua veritas* et *sua intelligibilitas:* unde sicut potest per seipsam immediate facere naturam alienam exsistentem, ita et intellectum alienum in actu.

Sed, ut idem S. Thomas, *Quodlibeto VII*, a. 1 [in arg. 2 sed contra], argumentatur, *essentia divina per seipsam est intelligibilis in actu, cum sit immaterialis: intellectui etiam praesens est, quia, ut dicit Augustinus, Deus unicuique rei est vicinior quam ipsa res sibi:* et praeterea est *suum esse*, ut constat ex dictis supra [I P.], q. 3, a. 4.

Ergo habet omnia requisita ut sit species intelligibilis intellectus creati videntis eam» [1].

[1] MARCUS SERRA, O. P., *Summa Comment.*, in I, 12, 2, dub. 1, pp. 255-257, Romae, 1653. Hoc argumentum ad litteram exscribit GONET,

Differenter tamen ipsa divina essentia vices gerit speciei impressae et speciei expressae in visione beatifica; nam munus speciei *impressae* exercet quantum ad *totum* id quod *per se et essentialiter* ei convenit, nempe esse id *quo* intelligitur *perfecte et adaequate* secundum essentiam suam sicuti est, quia «ipsa divina essentia *sufficienter* repraesentat seipsam» [1], nam Deus *qui* videbitur «*non excedet* formam *qua* videbitur, scilicet essentiam suam, et ideo *ipsum quod est Deus* videbitur» [2]: at munus speciei *expressae* non nisi *secundum quid* exercet, scilicet esse intellectum in actu secundo et obiectum intellectum repraesentare sub actualitate ultima intelligibilitatis et immaterialitatis eius, quia revera ipsa «divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu» [3]; sed *non esse ab alio expressum*, quia divina essentia non est expressa per modum verbi ab intellectu beatorum, ut constat ex dictis [4]. Et tamen «verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione, scilicet quod est intellectum et quod est ab alio expressum» [5]. Unde munus exercet speciei expressae partialiter et secundum quid; «quia si aliquid eorum quae sunt de ratione alicuius auferatur, iam non erit propria acceptio» [6].

Quomodo autem possit ipsa divina essentia vices gerere utriusque formae seu speciei intelligibilis quin proprie loquendo munus gerat causae formalis, quod divinae perfectioni repugnat, opportunius explicabitur in fine huius investigationis; in praesentiarum vero sat est scire divinam essentiam gerere vices utriusque speciei intelligibilis per modum formae *pure actuantis et terminantis*, non per modum formae informantis: quod certe divinae essentiae, quae est *Actus Purus*, nequaquam repugnat.

Clypeus theol. thomist., in I, 12, 2, tract. II, disp. II, a. 3, n.º 68, p. 92 b, Antuerpiae, 1753, reticito prorsus nomine veri Auctoris.

[1] *De Verit.*, 8, 1 ad 8.

[2] *De Verit.*, 8, 1 ad 9.

[3] I, 12, 2 ad 3.

[4] Supra, nn. 240-244.

[5] *De Verit.*, 4, 2. «Verbum *ratione sui* non solum habet *manifestationem*, sed realem *processum* unius ab alio» (*ibid.*, ad 1).

[6] *De Verit.*, 14, 2.

Art. 3.—Difficultates enodantur

249. Methodi theologicae nunquam oblitus, S. Thomas duas movet difficultates, quarum prima summitur ex auctoritate Dionysii, alia vero ex ratione, quasi a maiori ad minus: est enim proprium Theologiae Sacrae argumentari *ex auctoritate Scripturae* et *Patrum Ecclesiae*, et nonnisi *per appropiationem* ex naturali ratione [1].

250. *Prima difficultas (ex auctoritate Dionysii)*. Beatitudo formalis hominis est ultima et suprema perfectio intellectus eius, ut patet ex dictis ad a. 5 h. q. Atqui ultima et suprema perfectio intellectus humani non consistit in visione faciali et intuitiva ipsius divinae essentiae quae positiva est, sed in quadam intuitione *negativa* qua removemus ab intellectu nostro omnia creata et unimur Deo *sicut omnino ignoto*, intrantes divinam caliginem in qua Deus habitat, ut ait Dionysius in libro *De Mystica Theologia*, cap. 1 [2]. Ergo beatitudo formalis hominis non consistit in visione faciali et intuitiva et positiva ipsius divinae essentiae.

251. *Respondetur. Conc. mai. Dist. min.:* ultima et suprema perfectio intellectus humani *relativa et in statu viae* non consistit in visione positiva et faciali et immediata ipsius divinae essentiae, sed solum in visione negativa qua ei unimur ut omnino ignoto, *conc.;* ultima et suprema intellectus humani perfectio *absoluta et in statu termini* non consistit in visione positiva et immediata ipsius divinae essentiae, *nego*.

Et nego consequens et consequentiam.

Obiectio haec non est ad rem, quia Pseudo-Dionysius «loquitur de cognitione eorum qui sunt *in via, tendentes ad beatitudinem*» [3] supernaturalem perfectam et nondum beatitudinem habentes, ut patet ex toto contextu, et tunc verum est quod homo non videt positive ipsam divinam essentiam,

---

[1] I, 1, 8 ad 2.

[2] PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Mystica theologia*, cap. I, § 3, MG. 3, 1.001.

[3] I-II, 3, 8 ad 1.

quia «quantumcumque homo in statu viae profecerit, ad statum tamen illud contemplationis, quo Deus per essentiam videtur, non pertingit» [1]: at nunc loquitur in tota hac quaestione de ipsa beatitudine formali supernaturali consummata seu in termino, ubi certum est secundum fidem quod videbitur positive ipsa divina essentia sicuti est.

Quam solutionem ipsemet S. Doctor dedit alibi, scribens: «Dionysius loquitur ibi de cognitione qua Deum *in via* cognoscimus *per aliquam formam creatam* qua intellectus noster formatur ad eum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus [2], Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit, quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae; et ideo ipse non potest esse pervius intellectu nostro: sed per hoc eum perfectissime cognoscimus *in statu viae*, quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest, et sic ei coniungimur *quasi ignoto*. Sed *in patria* idipsum per formam, quae est essentia sua, videbimus, et coniungemur ei *quasi noto*» [3], et videbimus de eo «non solum *quid non est*, sed etiam *quid est*» [4].

Ceterum Pseudo-Dionysius modum habet cogitandi et loquendi neoplatonicum, ut Theodoretus et S. Gregorius Nysenus et alii Patres Graeci, qui non sat accurate distinxisse videntur inter visionem et comprehensionem divinae essentiae, atque ideo inter attributum invisibilitatis et attributum incomprehensibilitatis [5].

---

1 *II Sent.*, 23, 2, 1 c in fine.

2 S. AUGUSTINUS, *Sermo* 117, cap. II, n.º 3, ML. 38, 662-663.

3 *IV Sent.*, 49, 2, 1 ad 3.

4 *De Verit.*, 8, 1 ad 8. Vide etiam *III Sent.*, 35, 2, 2, qla. 2, ed. cit., nn. 143-144; *In librum Boetii De Trinitate*, 1, 2 ad 1; *In librum Dionysii De divinis nominibus*, prol., ed. Vivès, t. XXIX, p. 374; *In Evangelium secundum Ioannem*, cap. I, lect. 11, ed. cit., p. 50 b; *III Contra Gent.*, cap. 49, § Cognoscit tamen Substantia Separata; I, 12, 13 ad 1.

In hac negativa cognitione Dei dantur plures gradus, *etiam specifici*, ut patet ex dictis supra, ad aa. 6-7 h. q., prout agitur de cognitione Dei naturali, vel per fidem et prophetiam et theologiam sacram et per dona Spiritus Sancti speculativa.

5 «Dans la terminologie platonicienne dont usaient ces Pères grecs, connaitre *l'essence* d'un objet ou connaitre un obiet *par son essence*, κατὰ

Unde et quidam armeni invisibilitatem divinae essentiae ab intellectu creato tribuebant «suis antiquis doctoribus et *praecipue B. Dionysio in suis Opusculis*», ut Armacanus refert [1].

252. *Secunda difficultas (ex ratione)*. Propria perfectio intellectus superioris non convenit intellectui inferiori. Atqui videre immediate ipsam divinam essentiam ut est in se est perfectio propria intellectus superioris, qui est intellectus divinus. Ergo videre immediate ipsam divinam essentiam prout est in se non convenit intellectui inferiori, qui est intellectus creatus angelicus et humanus; et ideo in tali visione nequit consistere beatitudo formalis intellectus creati.

253. *Respondetur. Dist. mai.:* propria perfectio naturae superioris non convenit naturae inferiori, per essentiam et ex actione naturae inferioris, *conc.;* per participationem et ex actione superiori naturae superioris, *nego*.

Contradist. min.: videre immediate ipsam divinam essentiam prout est in se est perfectio propria intellectus divini, videre per essentiam et naturaliter, *conc.;* videre per participationem et supernaturaliter ex actione supernaturali ipsius Dei in alium intellectum, *nego*.

Et nego consequens et consequentiam.

Duplex est beatitudo: una *materialis seu obiectiva*, et haec est una et eadem per absolutam identitatem pro omnibus beatis, nempe Dei et creaturarum beatarum, ut probatum est supra, ad q. 2, a. 8; immo, et sub ratione ultimi finis obiectivi, qui est identice ipsa beatitudo obiectiva licet non formaliter, idem est finis obiectivus superioris et inferioris naturae, quin etiam omnium rerum, ut constat ex supra dictis ad q. 1, a. 8: alia, *subiectiva seu formalis;* et haec qui-

---

φύσιν, κατ' οὐσίαν, ne pouvait guère signifier autre chose que le posseder entièrement, *comprehensivement: l'essence* n'est-elle pas, indivisiblement, la source de toute réalité et la clef de toute intelligibilité de la chose?» (J. MARECHAL, S. J., *Études sur la Psychologie des Mystiques*, t. II, p. 132, Paris, 1937).

1 ARMACANUS (= FITZ-RALPH), *Summa in quaestionibus Armenorum*, lib. I, cap. 14, fol. CX, Parisiis, 1511.

dem, si sit omnino perfecta et supernaturalis, soli Deo naturaliter et per essentiam convenit, nam «ipse Deus est beatitudo per suam essentiam, alii vero beati sunt per participationem» [1] et ex actione supernaturali Dei in ipsos, quia «quod est superioris naturae proprium non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturae cuius est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis» [2]. Quapropter beatitudo formalis perfecta est soli Deo connaturalis et comprehensiva et substantialis et increata: creaturis vero intellectualibus, nempe angelis et hominibus, est supernaturalis et apprehensiva tantum et accidentalis et creata seu participata. «Sic igitur, concludit S. Thomas, altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis quam hominis vel angeli videntis et non comprehendentis» [3], licet omnes ipsam divinam essentiam per seipsam immediate videant, secundum illud: «tunc autem cognoscam *sicut* et cognitus sum» [4].

---

[1] *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 1.
[2] *III Contra Gent.*, cap. 52, arg. 1.
[3] I-II, 3, 8 ad 2.
[4] *I Cor.*, 13, 12. Vide *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 2.

CAPUT SECUNDUM

DE NATURA HABITUS BEATIFICI EX PARTE MEDII SUBIECTIVI SIVE LUMINIS INTELLECTUALIS

254. Consequenter videnda est natura habitus beatifici ex parte luminis intellectualis, quasi ex parte medii seu principii subiectivi videndi ipsam divinam essentiam: nisi enim detur virtus seu facultas elicitiva visionis, haec nullo modo dari, sed neque concipi potest [1]. Et huiusmodi virtus sive principium videndi vocatur *lumen* seu *lux;* nam «lux in sensibilibus est *principium* videndi; unde illud, *quo aliquid cognoscitur quocumque modo*, dicitur *lux*» [2], «quia videlicet *sicut* manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, *ita* etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale» [3].

Quod quidem lumen appellatur medium *sub quo* videndi; nam «sicut in visione corporali medium *sub quo* videtur est lumen *quo* aliquid fit actu visibile et *visus perficitur ad videndum*» [4], ita in visione intellectuali medium *sub quo* intelligibile videtur est lumen *quo* aliquid fit actu intelligibile et *intellectus possibilis perficitur ad videndum illud.*

---

[1] «Ad visionem tam sensibilem quam intelligibilem *duo* requiruntur, scilicet *virtus visiva* et *unio rei visae cum visu;* non enim fit visio in actu nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente» (I, 12, 2).
[2] In *I Tim.*, cap. VI, lect. 3, ed. cit., p. 226 b.
[3] II-II, 171, 2 c.
[4] *De Verit.*, 18, 1 ad 1.

Patet autem ex hucusque dictis praedictum lumen in visione beatifica non requiri quantum ad primum effectum, qui est facere intelligibile in potentia esse intelligibile actu, «quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis» [1], neque insuper videri potest prout est in se per speciem intelligibilem creatam; sed solum quantum ad alium effectum «qui est perficere intellectum possibilem ad cognoscendum» seu videndum ipsam divinam essentiam [2].

Quaeritur ergo quodnam sit lumen intellectuale quo intellectus possibilis hominis efficitur capax seu potens eliciendi actum visionis beatificae divinae essentiae.

Art. I.—Diversae haereticorum ac theologorum sententiae

255. Saeculo quarto vertente, Aetius et Eunomius dixerunt divinam essentiam non solum videri, sed et comprehendi posse naturali lumine intellectus nostri.

Texte S. Epiphanio, Aetius affirmabat: «*tam Deum novi quam meipsum*, immo non tam novi meipsum quam Deum» [3]. Similiter eius discipulus Eunomius esserebat: «*de sua ipsius substantia Deus nihil amplius scit quam nos*, nec illa ipsi quidem notior, nobis autem obscurior: sed quidquid nos de illa scimus, hoc omnino et ille novit; et e contra, quidquid ille scit, idem etiam in nobis *absque ulla discrepantia* reperies» [4].

Mitius, lumine tamen intellectus *naturali*, posse nos aeternam beatitudinem consequi, paulo post docuerunt rigidiores pelagiani, licet potiores vires voluntati quam intellectui tribuerint in beatitudine consequenda [5]. Qua de

[1] *Quodl. VII*, 1, 1.
[2] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3, ed. cit., n.º 50; *Quodl. VII*, 1, 1.
[3] S. EPIPHANIUS, *Adversus haereses*, 76, 4, MG. 42, 522.
[4] SOCRATES, *Historia Ecclesiastica*, lib. IV, cap. 7, MG. 67, 474.
[5] Cf. S. AUGUSTINUS, *Liber de haeresibus*, haeresi 87, ML. 42, 47-50.

causa, *fratres liberi spiritus* qui saeculis XIII-XIV hanc naturalismi doctrinam renovarunt, de pelaganianismo accusabantur [1].

Ac revera beguardi et beguinae docebant «quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi sicut eam in vita obtinet futura», et «quod quaelibet intellectualis natura in seipsa *naturaliter* est beata, quodque anima *non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*» [2].

Hugo a S. Victore [3] quem, pro more, exscribit Magister Sententiarum [4], docuit divinam essentiam videri ex hoc tantum quod sarcina corporis animalis et corruptibilis tollitur, quia tunc absque ullo impedimento potest anima immediate in Deum tendere et secundum totum suum posse, quin necesse sit novum Dei adiutorium afferre; et ideo homo post lapsum, ratione corporis corruptibilis aggravantis animam, non potest Deum videre; sed, ante peccatum, Deum immediate videbat, licet non ita limpide et perfecte sicut post resurrectionem.

Hanc sententiam ita dilucide exponit Alexander Halensis: «alii dixerunt quod Deus a purgatis mentibus, *non solum in patria, sed etiam in statu innocentiae et in statu viae in seipso*

[1] Vide supra, nn. 18, 21-22.
[2] CONCILIUM VIENNENSE, Denz. 474, 475.
[3] HUGO A S. VICTORE: «cognovit ergo homo creatorem suum, non ea cognitione qua foris ex auditu solo percipitur, sed ea quae potius intus per inspirationem ministratur; non ea quidem qua Deus *modo* a credentibus absens fide quaeritur, sed ea quae *tunc* per praesentiam contemplationis scienti manifestius cernebatur. Sciendum tamen est quod illam primam cognitionem hominis, quam de Creatore suo habuit, sicut *maiorem* et certiorem illa cognitione quae nunc in sola fide constat, veraciter dicimus; ita etiam illa, quae postmodum in excellentia contemplationis divinae manifeste revelabitur, *minorem* necesse est confiteamur. Cognovit ergo Creatorem suum homo, *non tamen ita excellenter* sicut postea cognoscere debuisset si perstitisset» (*De Sacramentis*, lib. I P. VI, cap. 14, ML. 176, 271).
[4] PETRUS LOMBARDUS: «*homo* enim, qui ante peccatum *sine medio Deum videbat*, per peccatum adeo hebuit, ut nequeat divina capere nisi humanis exercitatus» (*IV Sent.*, d. 1, cap. V, ed. Quaracchi, 1916, p. 748). «Et hoc idem vult Magister», ait ALEXANDER HALENSIS, post expositionem sententiae Hugonis a S. Victore (*Summa theol.*, I P., II libri, n.º 517, ed. Quaracchi, 1028, t. II, p. 765 b).

videri habet; nec est differentia nisi in gradibus, quia *clarius et perfectius* in statu gloriae videbitur et *minus perfecte* in statu innocentiae et *minime* in statu naturae lapsae.

Differentia autem istorum graduum venit ex hoc, quod anima in statu gloriae est omnino a sarcina *corporis* absoluta, aut omnino habet corpus spirituale quod nullo modo impediat ipsam quin possit immediate in Deum tendere, et quidem secundum totum suum posse. In statu vero naturae lapsae, quia habet *corpus* corruptibile et animale, impeditur et aggravatur ex terrena inhabitatione ne possit in ipsam lucem tendere perfecte. In statu vero naturae institutae medio modo se habebat, quia *corpus* Adae, etsi non esset subiectum necessitati moriendi et passibilitati, erat tamen indigens alimoniis et oportebat animam circa regimen et vegetationem sui corporis aliquando occupari; et ideo *nec adeo excellenter* intuebatur primus homo Deum sicut beati intuentur in gloria, nec adeo exiliter sicut viri sancti intuentur in praesenti miseria» [1].

Aliis verbis: «in patria videtur Deus immediate et plene sive perfecte quantum est ex parte videntis; in statu miseriae, mediate et diminute; in statu innocentiae, medio modo, scilicet immediate et diminute. *Diminute* dico, in statu innocentiae, quia plena visio est plena et perfecta remuneratio, quae adhuc non competebat meritis primis hominis: *immediate* autem, quia nullam habebat velaminis interpositionem» [2].

Ad quos alludit procul dubio S. Thomas quando, relata positione dicentium «Deum nunquam per essentiam nec in patria nec in via videri», subiungit: «quidam vero e contrario dicunt Deum per essentiam in omni statu videri» [3]. Et alibi clarius: «quidam dixerunt, inquit, quod Deum per essentiam videre non solum contingit in patria, sed in via, quamvis non ita perfecte in via sicut in patria; [et] secundum hoc homo in statu innocentiae mediam habet visionem inter

---

[1] ALEXANDER HALENSIS, *op.* et *loc. cit.*, pp. 764-765.
[2] ALEXANDER HALENSIS, *ibid.*, p. 765 b. Alexandrum exscribit S. Bonaventura, in *II Sent.*, d. 23, 2, 3, ed. Quaracchi, t. II, p. 544.
[3] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 c.

visionem beatorum et visionem hominis post peccatum, quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius autem quam homo post peccatum videre potuit» [1].

Postea Durandus hanc Hugonis et Lombardi positionem fecit suam, explicite negato lumine gloriae. «Ad videndum Deum clare et manifeste, ait, non requiritur species repraesentans divinam essentiam, ut dicit prima opinio; nec aliquod lumen creatum elevans intellectum, ut dicit tam secunda opinio quam prima; sed sufficit quod divina essentia immediate repraesentetur intellectui creato, *quod utique non potest fieri secundum ordinem naturae quam experimur, secundum quam nihil intelligimus nisi ex sensatis et imaginatis*, sed potest hoc fieri secundum ordinem divinae gratiae, et illud potest patere sic: ubicumque natura et virtus potentiae se extendunt ad obiectum, praesentato obiecto per se et immediate et *excluso impedimento omni causante aenigma*, necessario sequitur cognitio clara et manifesta qualis est possibilis inter talem potentiam et obiectum secundum quemcumque modum; sed noster intellectus de se potest in essentiam divinam tanquam in obiectum, *et totum impedimentum clarae et manifestae cognitionis divinae essentiae est quia cognoscitur per medium inferioris gradus quod est essentia creata, quod medium potest excludi*, ut probabitur; ergo hoc excluso, et praesentata divina essentia intellectui secundum se et immediate, sequitur cognitio clara et manifesta qualis possibilis est intellectui nostro respectu divinae essentiae.

Maior patet, quia ex quo potentia potest in obiectum, de natura sua potest ipsum cognoscere; et si impedimentum causans obscuram cognitionem excludatur, consequens est quod potentia cognoscat obiectum clare quantum est possibile.

Minor probatur, quia intellectus noster de se potest cognoscere essentiam divinam; nam et philosophi probaverunt Deum esse quamdam naturam subsistentem intellectualem et habentem omnem perfectionem: quod autem

---

[1] *De Verit.*, 18, 1.

huiusmodi cognitio esset nobis obscura et eis, causa est quia naturali ordine non cognoverunt nec nos cognoscimus Deum nisi ex creaturis quae, cum sint inferioris gradus, non repraesentant ipsum clare et manifeste: hoc autem impedimentum potest amoveri virtute divina, quae potest omne quod non implicat contradictionem. Quod autem intellectus noster, qui secundum ordinem naturae non consurgit in cognitionem Dei nisi ex creaturis, posset ipsum habere praesentem secundum se et sic eum cognoscere exclusa praecognitione creaturarum, nullam contradictionem implicat, quia in actionibus naturalibus videmus quod Deus potest modum agendi immutare.

Hoc etiam attestatur omnis opinio circa materiam istam, quia omnes ponunt quod Deus in visione beata immutabit illum ordinem quo nunc cognoscimus ipsum ex creaturis et repraesentabitur intellectui nostro nullo alio praecognito...

Et hanc viam necessario habent tenere illi qui dicunt quod Deus potest visionem immediatam suae essentiae communicare homini existenti in puris dispositionibus viae, quia isti excludunt speciem repraesentantem et lumen gloriae a tali visione.

Ex quo potest sic argui: quod essentia divina sit praesens intellectui nostro in ratione obiecti quae prius non erat ei sic praesens, oportet quod hoc sit vel ex mutatione sui vel ex mutatione intellectus. Non ex mutatione sui, quia ipsa est omnino immutabilis. Nec ex mutatione intellectus per aliquod receptum, quod est species vel lumen; quia speciem negant, lumen autem ponitur ut dispositio patriae: ipsi autem dicunt quod talis potest communicari intellectui habenti solas dispositiones viae. Oportet ergo quod per hoc solum mutetur intellectus, quia mutatur ordo naturalis quem habet in intelligendo secundum quem non cognoscit Deum nisi ex creaturis» [1].

---

[1] DURANDUS DE S. PORTIANO, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 2, 2, ed. cit., fol. 268 rb. Et paulo antea doctrinam suam perstrinxerat uno verbo, dicens: «ad videndum divinam essentiam clare et nude a beatis, non requiritur species repraesentans, nec aliquod lumen elevans, sed *solum mutatio naturalis ordinis cognoscendi*» (*ibid.*, fol. 268 ra).

Revera enim haec immutatio in modo cognoscendi venit ex immutatione in modo essendi, quatenus vel anima est omnino absoluta a corpore ut in statu separationis, vel a corpore animali et corruptibili ut in statu reassumptionis corporis post ressurrectionem; et sic omne impedimentum removetur tendendi immediate in ipsum Deum, ut dicebat Hugo a S. Victore. Apparet ergo, ad *rem* quod attinet, eadem doctrina apud Hugonem et apud Durandum, licet iste modo magis presso et dialectico *loquatur*.

Itaque, iuxta modo recensitos auctores, nullum requiritur lumen supernaturale ex parte subiecti ad videndam divinam essentiam.

Similia docuit Theodoricus de Vriberg sive de Freiberg, O. P., qui non solum negat necessitatem et exsistentiam luminis gloriae creati, verum et contrariam positionem deridet dataque opera impugnat. «Magis mirandum, inquit, quam quod aliquis multum debeat esse sollicitus ad hoc improbandum, *propter ruditatem positionis* [in margine Cod. Lipsiensis 512, fol. 29 r: *nota quod positio Thomae dicitur rudis*]. Omnium enim probatorum philosophorum usque ad haec tempora fuit positio quod intellectus agens non solum intelligit, sed quod est intellectus agens in actu, et hoc per essentiam.

Sed dicunt quod intellectus possibilis lumine gloriae elevatur ut possit in dictam suam operationem et visionem Dei per essentiam absque actu suo primo qui est forma seu species intelligibilis.

Sed hoc stare non potest. Si enim lumen gloriae sit in intellectu, non erit nisi forma sive species intellectionis in intellectu. Quidquid enim est in intellectu, est ibi intellectualiter, quia omne quod recipitur in alio est ibi per modum recipientis. Igitur lumen quod ponitur erit forma vel formalis actus intellectus.

Si autem tale lumen ponatur in essentia animae et non in intellectu, ergo ad hoc intellectus manet ens in potentia ad eliciendam praedictam operationem, ad quam est in potentia... nisi in sua substantia immediate recipiat aliquid

formale quod sit ratio et principium secundum actum eliciendi [non eligendi, ut falso habet editio] talem operationem»[1].

His consentit Ioannes de Bassolis qui, licet fateatur quod «est opinio communis de lumine gloriae habituali informante intellectum quod ipsum est absolute loquendo necessarium in intellectu animae Christi et in qualibet creatura beata ad actum visionis Verbi vel Dei, ita quod etiam virtute divina non potest aliter fieri»[2], dicit tamen quod «non est necessarium ponere in anima Christi lumen gloriae»[3] nec alios «aliquos habitus, nec aliquam formam primam ad actus beatitudinis, nec in voluntate nec in intellectu, sive speciem sive lumen sive caritatem»[4]; quia «veritas divina manifestatur animae beatae in lumine quod est Deus ex parte obiecti et in lumine naturali proprio ex parte potentiae, *et non est necessarium aliquid aliud*»[5]. Attamen «potest concedi ibi esse lumen gloriae habitus quidam ad decentiam et ornatum ipsius animae, sed puto quod nihil facit ad actum»; postremo «de specie dico quod non solum non requiritur ad actum visionis beatificae, sed impossibile est quod ponatur»[6].

---

[1] *De visione beatifica*, apud E. KREBS, *Meister Dietrich* (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). *Sein leben, sein werke, sein wissenschaft* (BGPHM., Bd. V, hft. 5-6, pp. 78*-79*), Münster, 1906.

[2] IOANNES DE BASSOLIS, O. F. M. († 1347), in *III Sent.*, d. 14, 1, 1, fol. 50 ra, Parisiis, 1517.

[3] IOANNES DE BASSOLIS, in *III Sent.*, loc. cit., fol. 51 ra.

[4] IOANNES DE BASSOLIS, in *IV Sent.*, d. 49, 5, 3, fol. 157 rb.

[5] IOANNES DE BASSOLIS, in *III Sent.*, loc. cit., ad 2, fol. 51 ra: «Creatura intellectualis vel rationalis est in potentia naturali receptiva ad beatitudinem» et «nullus habitus requiritur ad hoc nec aliqua alia forma sive naturalis sive supernaturalis quae sit praevia, sed ex meris naturalibus est in potentia naturali sufficiente et proxima ad recipiendum beatitudinem» (in *IV Sent.*, d. 49, 5, 2, fol. 156 vb).

[6] IOANNES DE BASSOLIS, in *III Sent.*, d. 14, 1, 1, fol. 51 ra. Qua in re hic Auctor sequi videtur doctrinam magistri sui IOANNIS DUNS SCOTI, qui et suum sequitur magistrum GONSALVUM HISPANUM, O. F. M. Post longam enim disputationem, Scotus tandem asserit: «*lumen autem gloriae ad visionem non videtur mihi necesse poni;* quia quod dicitur de lumine naturali corporali, quod requiritur non solum propter obiectum sed propter oculum, videtur esse quaedam metaphora» (in *IV Sent.*, d. 49, q. 11, n.º 10, ed. cit., t. XXI, p. 418 b). Quae quidem assertio, licet ab A. Hiquaeo explicari et mitigari tentetur ex contextu immediato et ex aliis locis, puta ex *I Sent.*, d. 17, q. 2

Quod de potentia intellectuali activa videtur renovasse Iacobus Frohschammer qui «asserere non dubitavit *omnia indiscriminatim christianae religionis dogmata* esse obiectum *naturalis scientiae* seu philosophiae; et humanam rationem historice tantum excultam, modo haec dogmata ipsi rationi tanquam obiectum proposita fuerint, posse *ex suis naturalibus viribus et principio* ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire»[1]. Sufficit ergo externa propositio seu manifestatio ipsius divinae essentiae intellectui humano, etiam in actuali statu post lapsum, ut hic *nativa sua virtute* illa perspicere et intueri valeat prout est in se.

256. Alii vero lumen aliquod supernaturale omnino exigunt. Sed in modo illud intelligendi dissentiunt. Iuxta quosdam enim lumen istud est *increatum*. Aureolus, Occam et quidam alii nominales opinati sunt esse ipsum actum

---

in fine, et ex *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, vix tamen id consecutus est; ac postremo fatetur eum non esse locutum de facto, sed de eo quod fieri potest *de potentia Dei supernaturali et absoluta* (in h. l. Scoti, n.º 79, t. XXI, p. 434 a).

Revera enim Scoti magister Gonsalvus Hispanus scribit: «habitus autem caritatis et gloriae *non est necessarius ad eliciendam visionem divinam beatificam; immo Deus potest se ostendere animae immediate et nude absque habitu medio*, ut aliqui dicunt et probabiliter, sicut ei tribuit fidem et caritatem sine quocumque medio. Nec tamen diceretur esse beata ex puris naturalibus, quia hoc non posset virtute propria, sicut nec ex puris naturalibus dicitur habere caritatem, quamvis eam immediate suscipiat» (*Quaestiones disputatae et de Quolibet*, q. VI, p. 95, ed. L. Amorós, Quaracchi, 1935).

Hanc Gundisalvi et Scoti positionem crisi subiecit ac impugnavit IOANNES DE POLLIACO, dicens intellectum creatum ullo modo, ne quidem de potentia Dei absoluta, posse Deum per essentiam videre, nisi intrinsece roboratum et elevatum lumine gloriae (apud L. AMORÓS, *op.* et *loc. cit.*, p. 95, nota 1).

Alius Scoti discipulus, GUILELMUS ALNWICK, O. F. M., licet minus perspicue loquatur, re tamen cum suo magistro convenire videtur (cf. *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quolibet*, *Quodl.*, q. 5 et 19, ed. A. Ledeoux, pp. 349 et 599, Quaracchi, 1937).

Idem docuisse videtur, saeculo XVI, FERDINANDUS VELLOSILLO, cum ait: «quod lumen gloriae ponatur, non videtur omnino certum» (*Advertentiae theologiae scholasticae in B. Chysostomum et quatuor Doctores Ecclesiae*, fol. 386 v Compluti, 1585).

[1] PIUS IX, *Epistula «Gravissimas inter»*, ad archiepiscopum Monaco-Frisingensem, die 11 decembris 1862, Denz., n.º 1673. Cf. *Syllabus Pii IX*, prop. 9, ibid., n.º 1709, et *Concilium Vaticanum*, nn. 1.795, 1.796, 1.808.

beatificum divinum creaturis intellectualibus communicatum [1]. Palamitae imaginabantur esse *lumen thaboricum* a divina essentia realiter distinctum, increatum tamen [2]. Ioannes Taulerus, O. P., existimavit lumen gloriae esse Deum ipsum: «supra hoc lumen [gratiae, quod creatum est], datur insuper aliud *lumen increatum*, quod appellatur *lumen gloriae, et est lumen quoddam divinum, nempe Deus ipse* [3]; quia, *si Deum videre debemus, hoc fieri nequit nisi per Deum, cum Deo et in Deo. Deum per Deum*, ut ait Propheta, Psalm. 35, 10: Domine, *in lumine tuo videbimus lumen*»; siquidem «*non poterimus videre Deum nisi in lumine increato, quod est ipse Deus*» [4]. Taulero accedere videntur seculo XVII E. Maignan et D. Petavius, quatenus lumen gloriae dixerunt esse ipsam divinam essentiam obiective coniunctam intellectui creato [5]. Thomasinus contendit illud esse ipsam personam Spiritus Sancti mentibus beatorum illapsam, quatenus non videtur Pater nisi per Filium in Spiritu Sancto, qui est vis et potentia qua Deus ipse videtur [6]. Postremo, Laurentio Berti placet dicere quod lumen gloriae est «ipse Deus sive divinum et increatum lumen menti intime affulgens suoque fulgore ac motione imprimens illi qualitatem et habitum, qui tamen non est entitas quaedam realiter distincta ab anima, sed eius ordo, affectio et modificatio» [7]. Putant enim omnes isti quod lux seu lumen gloriae, de quo Patres loquuntur, nihil est aliud quam ipsa gloria sive claritas divinae essentiae

---

[1] PETRUS AUREOLUS, O. F. M., *Quodlib.* IX, a. 4; G. OCCAM, O. F. M., in *IV Sent.*, d. 49, 12, 3 ad 2.

[2] Cf. M. JUGIE, A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, t. II, pp. 87-96, Parisiis, 1933.

[3] «Das über ist denne ein ungeschaffen liecht: das heisset man das liecht der glorien. Das ist ein götlich liecht und das Got selber» (*Sermo* 61, in festo nativitatis S. Ioannis Baptistae, inter *Sermones Ioannis Tauleri*, ed. F. Weter, Berolini, 1910, p. 329).

[4] *Op.* et *loc. cit.*

[5] E. MAIGNAN, *Philosophia Sacra*, cap. XV, prop. 7; D. PETAVIUS, S. J., *De Deo Deique proprietatibus*, lib. VII, cap. 8, n.º 4, ed. cit., t. I, p. 507.

[6] L. THOMASINUS, Orat., *De Deo Deique proprietatibus*, lib. VI, cap. 17, n.º 10, ed. cit., t. I, p. 614.

[7] L. BERTI, O. E. S. A., *De Theologicis disciplinis*, lib. III, cap. 3, t. I, p. 76 a, Romae, 1750.

qua in seipsa et per seipsam videtur mentesque beatorum illuminat obiective; unde et theologos scholasticos corripiunt quasi doctrinam suam de lumine gloriae se habente ex parte potentiae ad instar habitus operativi «magis ex rerum naturalium similitudine et analogia quam ex liquida divinarum Litterarum auctoritate» hauserint [1].

257. *Communis* tamen *ceterorum theologorum sententia* est lumen illud *esse quid creatum ex parte potentiae intellectivae se habens*. Diversimode tamen illud intelligunt: nam secundum Mayr et Marsilium, cum beatitudo formalis nostra sit ipsamet beatitudo formalis Dei in nobis recepta, lumen gloriae nihil est aliud quam *dispositio quaedam nostri ad talem actum divinum recipiendum* [2]; secundum ceteros vero communiter, cum beatitudo nostra sit actus quidam creatus a nobismetipsis elicitus, lumen gloriae est *habitus quidam operativus quo talem actum exercere valeamus;* sive concurrat cum intellectu nostro per modum causae partialis coordinatae ad visionem beatificam producendam, ut theologis Societatis Iesu placere solet; sive per modum causae totalis per se subordinatae, ut thomistis arridet.

Similiter, relate ad necessitatem eius pro actu visionis exercendo, theologi Societatis dicere solent non esse absolute necessarium, cum possit de potentia Dei absoluta dari visio beatifica sine illo; thomistae vero asserunt esse omnino necessarium, saltem per modum dispositionis transeuntis, licet non semper per modum habitus seu qualitatis permanentis, ita ut nec de potentia Dei absoluta possit dari visio beatifica sine lumine gloriae intellectum elevante ad eam exercendam.

Art. 2.—Quaestionis resolutio

258. Tria sunt hic determinanda: *primo*, exsistentia alicuius luminis intellectualis supernaturalis quo humanus

---

[1] D. PETAVIUS, S. J., *op.* et *loc. cit.*, n.º 2, p. 595 b.

[2] MAJOR, in *III Sent.*, d. 14, q. 2, dub. 2; in *IV Sent.*, d. 49, q. 4; MARSILIUS DE INGHEM, *In III*, p. 9, X, a. 2.

intellectus potens reddatur eliciendi actum formaliter beatificum videndi intuitive divinam essentiam; *secundo*, eius natura vel essentia; *tertio* officia seu operationes et effectus ipsius. Ex quibus omnibus concludetur eius definitio.

§ I

DE EXSISTENTIA LUMINIS GLORIAE

259. CONCLUSIO: *Ad videndam intuitive Dei essentiam, intellectus creatus elevatur lumine quodam supernaturali, quod apte nominatur lumen gloriae.*

Est *de fide catholica.*

260. *Probatur primo, ex auctoritate divina.* Concilium Viennense sectam beguardorum et beguinarum cum suis execrandis erroribus damnavit et reprobavit, inter quos erat sequens: «quod *qualibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata*, quodque *anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*»[1].

Duae sunt propositiones *haereticae* beguardorum et beguinarum: una *affirmativa*, scilicet quaelibet intellectualis natura *in seipsa naturaliter est beata;* alia *negativa*, et est sequela praecedentis, nempe anima *non eget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.* Sunt ergo *de fide catholica* duae propositiones contradictoriae: una negativa, nimirum *nulla* intellectualis natura [= creatura] in seipsa *naturaliter est beata;* alia affirmativa, et est praecedentis sequela, videlicet [*omnis*] anima *eget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.*

Ubi notandus venit *parallelismus antitheticus* terminorum formalium illarum propositionum: in seipsa —elevante; naturaliter— lumine gloriae. Natura in seipsa est pura et sola natura secundum connaturalia sui quae sunt *in* ipsa; *elevatio* vero importat aliquid *extra* et *supra* naturam: et in eadem proportione antithetica sunt *naturaliter* et *lumen gloriae*, sicut natura et gloria seu beatitudo. Ergo lumen gloriae, utpote elevans naturam et contradistinctum a naturali [= naturaliter], est lumen supernaturale, sicut et ipsa beatitudo seu visio et fruitio Dei quae naturae in seipsa contraponitur.

Formulae quidem *pleonasticae* vividissimae: natura, in seipsa, naturaliter; — beatitudo seu visio et fruitio Dei, elevatio, lumen gloriae.

Docet praeterea Ecclesia quod beatitudo, quae in visione et fruitione Dei consistit, non potest ab homine per vires suas naturales cognosci[1], neque appeti seu desiderari[2], neque consequi vel obtineri[3]; sed omnino eget auxilio Dei supernaturali intellectum illustrante ad eam cognoscendam, movente voluntatem ad eam desiderandam, vires praebente ad eam obtinendam per opera meritoria[4]; quod quidem auxilium creatum est et diffusum in cordibus nostris per Spiritum Sanctum eisque inhaerent[5]. Unde et Concilium

---

[1] *Denz.*, n.º 475. Argumentum *ex auctoritate divina* sumimus, ut patet, in sensu indicato semel pro semper in t. I, n.º 709, quatenus non solum involvit ipsum Dei verbum ore vel scripto traditum, verum etiam propositionem et explicationem eius per magisterium Ecclesiae. Infallibile, itemque testificationem ipsius per Patres, Doctores ac Theologos Ecclesiae. Infallibilitas enim Magisterii Ecclesiae in Deum ipsum ei assistentem refunditur. Patres autem, Doctores ac Theologi auctoritatem habent ab ipsa Ecclesia (Cf. S. Thomas, II-II, 10, 12 c), veluti testes doctrinae divinitus traditae.

Equidem scio auctoritatem Scripturae, Ecclesiae, Patrum et Theologorum *separatim* consideratam eiusdem valoris non esse, sed longe diversi; at si *organice et subordinate* sumantur huiusmodi auctoritates, et quidem quatenus *Sacrae, in unum fundamentalem locum theologicum resolvuntur*, licet in diversa quasi momenta explicatum, nempe in locum *ex auctoritate, utique sacra vel divina.* Nec enim huiuscemodi auctoritates adducuntur in Theologia *Sacra* ut mere humanae vel profanae, puta Epimenidis vel Aristotelis, sed *ut sacrae et quodammodo divinae.*

Qui modus loquendi, ni multum me fallit opinio, omnino legitimus est; neque ansam aequivocationi vel deceptioni ullo modo praebet intelligenti terminos.

---

[1] CONCILIUM VATICANUM, Denz., nn. 1.786, 1.796, 1.808.

[2] CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz., n.º 180.

[3] CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz., nn. 191, 197, 200.

[4] CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., nn. 809, 812.

CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., nn. 797-800, 842.

Vaticanum sollemniter damnavit errorem semirrationalistarum contrarie sentientium: «si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, evehi non posse, sed *ex seipso* ad *omnis* tandem *veri* et *boni possessiosem* iugi profectu pertingere posse et debere, a. s.»[1]. Damnavit quoque Ecclesia sequentes Baii propositiones: «bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia; vita aeterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt»[3].

Ad videndum ergo Deum intuitive, omnino requiritur *revelatio* quaedam supernaturalis perfecta ex parte obiecti et correspondens *illuminatio* ex parte subiecti, quae aptissime dici potest *lumen gloriae*[2].

Eandem doctrinam aequivalenter tradunt *Sacrae Litterae*. Nam ex una parte docent quod Deus est invisibilis[4] et «*lucem* inhabitat *inaccesibilem*, quem *nullus hominum* vidit, sed *nec videre potest*»[5], nisi solus Filius: «non quia Patrem vidit quisquam nisi is qui est a Deo [= Filius], hic videt Patrem»[6]; ex alia vero docent nos Deum visuros sicuti est: «videmus nunc per speculum in aenigmate, *tunc* autem *facie ad faciem;* nunc cognosco ex parte, *tunc* autem cognoscam sicut et cognitus sum»[7], «quoniam *videbimus eum* sicuti est»[8]; docent *tertio*, huiusmodi visionem *non esse ex propriis nostris viribus*, quia «oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit *quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*»[9], praeparavit autem visionem sui intuitivam, secundum illud: «qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam

---

1 CONCILIUM VATICANUM, Denz., n.º 1.808.
2 *Denz.*, nn. 1.003-1.004.
3 CONCILIUM VATICANUM, Denz., nn. 1.789, 1.791, 1.795-1.796.
4 *I Tim.*, 1, 17; *Coloss.*, 1, 5.
5 *I Tim.*, 6, 16; *I Ioan.*, 4, 12; IOAN., 1, 18.
6 IOAN., 6, 46.
7 *I Cor.*, 13, 12.
8 *I Ioan.*, 3, 2.
9 *I Cor.*, 2, 9.

eum, et *manifestabo ei meipsum*»[1]; *sed ex gratia Dei nobis gratuito collata pro suo beneplacito*, iuxta illud: «nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et *cui voluerit Filius revelare*»[2]; «*nemo* potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, *traxerit eum*»[3]; «et ego *vitam aeternam do eis*»[4], et illud: «gratiam et *gloriam dabit Dominus*»[5]; «*gratia Dei, vita aeterna* in Christo Iesu Domino nostro»[6]: docent, *quarto*, hanc Dei gratiam qua Deum ipsum videbimus, *esse per modum luminis seu illuminationis* divinae supernaturalis, quia Dei «civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea; nam *claritas Dei illuminabit eam*, et lucerna eius est Agnus, et ambulabunt gentes *in lumine eius*»[7]; «et *videbunt faciem eius*, et nomen eius in frontibus eorum; et nox ultra non erit et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, *quoniam Dominus Deus illuminabit illos*, et regnabunt in saecula saeculorum»[8]. Qua quidem illuminatione «*fulgebunt* iusti et tanquam scintillae in arundineto discurrent»[9], secundum illud Christi Iesu: «tunc iusti *fulgebunt* sicut Sol in regno Patris eorum»[10]; quia «in eis erit duplex fulgor, scilicet *in anima, per quem Deum videbunt* [iuxta illud] Psalmi 35, 10: *in lumine tuo* videbimus *lumen*, scilicet increatum [et illud], *Isaia*, 8, 11: et implebit *splendoribus* animam tuam: et derivabitur ad *corpus* [secundum illud], *ad Phil.*, 3, 21: reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori *claritatis* suae»[11]. Quod si nunc per fidem «nos omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem *transformamur* a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spi-

---

1 IOAN., 14, 21.
2 MTT., 12, 27.
3 IOAN., 6, 44. «Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei» (*I Cor.*, 2, 10).
4 IOAN., 10, 24.
5 Psalm. 83, 12.
6 *Rom.*, 6, 23.
7 *Apoc.*, 21, 23-24.
8 *Apoc.*, 22, 4-5.
9 *Sap.*, 3, 7.
10 MTT., 13, 43.
11 S. THOMAS, *In Mtt.*, 13, 43, ed. cit., p. 197.

ritu»[1], quia «iustorum semita, quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectum diem»[2], *a fortiori* «cum apparuerit, similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est»[3], perfecte transformati et deificati divina illuminatione; «cum enim omnis cognitio sit *per assimiliationem cognoscentis ad cognitum*, oportet quod, qui vident, *perfecte transformentur*, sicut beati in patria per fruitionis unionem»[4].

Equidem scio Patres *praesertim* celebrasse lumen divinum *obiectivum*, quod est ipsemet Deus, secundum illud: «Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae»[5], qui et est «amictus lumine sicut vestimento»[6]; non tamen unice, quia lucem divinam in patria concipiunt ut *irradiantem* animabus sanctorum easque *illuminantem*, quae proinde radios eius ac *lumen participant et in seipsis recipiunt*. Quapropter S. Augustinus profunde scribit: «unde homini bona *vita* nisi *a fonte vitae*? Unde homini *illuminatio* nisi *ab aeterno lumine*? Quoniam apud te est, inquit, fons vitae (Psalmi 35, 10). Apud te est, inquit; poteram dicere: a me, sed si dixero: a me, recedo a te. Apud te ergo fons vitae. In lumine tuo, non in nostro, in lumine tuo videbimus lumen. Ergo accedite ad eum et *illuminamini* (Psalm. 33, 6). Fons est vitae: accede, *bibe* et vive; lumen est, accede, *cape* et vide. Si non *influat* ille, *siccus* eris»[7]; si non *illuminet* ille, *caecus* eris.

Et alio in loco: «ut placeam coram Deo in lumine viventium (Psalm. 55, 13). Merito non placet filiis alienis longe factis a sanctis, quia *non habent lumen viventium* unde videant quod Deo placet: *lumen viventium* est lumen immortalium, *lumen sanctorum;* qui non est in tenebris, placet in lumine viventium... *Lumen enim viventium, Sapientia;* et tenebrae insipientium, stultitia est... Ipse [= Deus] hic consolator, ibi munerator, ubique vivificator et *vitae dator;* non alterius

---

1 *II Cor.*, 3, 18.
2 *Prov.*, 4, 18.
3 *I Ioan.*, 3, 2.
4 S. THOMAS, *in II Cor.*, 3, 18, lect. 3, ed. cit., p. 438 b.
5 IOAN., 1, 9.
6 Psalm. 103, 21.
7 S. AUGUSTINUS, *Sermo* 284, n.º 1, ML. 38, 1.288.

vitae, sed illius de qua dictum est: ego sum via, veritas et vita (IOAN., 14, 6), ut et *hic in lumine fidei et ibi in lumine speciei tanquam in lumine viventium* in conspectu Domini placeamus»[1].

Et similiter S. Epiphanius: «Deum quidem videri, inquit, praesertim ab humana natura, est impossibile; nec licet visibile videre invisibile. Sed hic invisibilis Deus, *pro sua humanitate et potentia corroborans impotens, virtute sua efficit ut invisibile adspiciat:* quod invisibile et infinitum adspicit, non quatenus est infinitum, sed quantum illius, quod imbecillum est, natura *capere potest eiusmodi vi ac virtute confirmata*, ut ad potentis illius notitiam adaequare se possit»[2].

261. *Secundo probatur ex ratione theologica*, tum argumento analogico tum argumento proprio.

Argumentum analogicum sumi potest sive ex comparatione visionis beatificae cum aliis actibus supernaturalibus, sive ex comparatione beatitudinis formalis supernaturalis cum naturali, secundum illud Concilii Vaticani: «ac ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo»[3].

Ex analogia visionis beatificae cum aliis actibus supernaturalibus. Ita se habet actus visionis beatificae ad proprium eius principium elicitivum, sicut alii actus supernaturales quoad substantiam ad sua principia propria elicitiva; nam et visio beatifica est actus supernaturalis quoad substantiam, immo in summo supernaturalitatis, cum sit actus maximus totius ordinis supernaturalis operativi. Atqui propria principia elictiva aliorum actuum supernaturalium quoad substantiam sunt habitus supernaturales quoad substantiam elevantes proprias potentias in quibus insunt sicut in subiecto, ut possint tales actus producere.

---

1 S. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalm.* 55, 13, n.º 20, ML. 36, 660.
2 S. EPIPHANIUS, *Adversus haereses*, 55, 13, n.º 20, MG. 42, 349.
3 Denz., n.º 1.796.

Actuum enim supernaturalium quoad substantiam citra visionem beatificam sunt duae series: una, propria status viae, ut actus fidei et spei; alia communis viae et termino, ut actus donorum Spiritus Sancti et caritatis. Et pro utraque serie ponuntur habitus supernaturales seu per se infusi.

Nam *proprium principium actus credendi est fides theologica,* quae «*ipsa in se*, etiamsi per caritatem non operetur, *donum Dei est*» [1], et est «*virtus supernaturalis* qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest» [2], atque in ipsa iustificatione una cum gratia sanctificante infunditur iustisque *inhaeret* [3].

Similiter, *proprium principium actus sperandi est spes theologica* quae pariter est donum Dei [4] et *virtus* simul cum fide *infusa* et in cordibus eorum qui iustificantur *inhaerens* [5].

Si ergo ad actus supernaturales viae, qui sunt essentialiter imperfecti seu ex parte tantum, requiruntur principia supernaturalia per se infusa nec sola natura ad eos sufficit, *a fortiori* requiritur principium aliquod supernaturale per se infusum ad actum visionis beatificae, qui omnino perfectus ex toto est. Unde Báñez iure scribit: «*mirum est* quod ad actionem *credendi* ex fide catholica ponatur *habitus fidei* infusus ad faciendam proportionem [potentiae intellectivae] cum tali actu, et quod ad *videndum* Deum sicuti est intellectus careat *habitu*, et nihilominus actio sit proportionata cum potentia» [6].

---

1 CONCILIUM VATICANUM, Denz., n.° 1.791.
2 CONCILIUM VATICANUM, Denz., n.° 1.789.
3 CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., n.° 800.
4 CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., n.° 800.
5 CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., n.° 800.
6 D. BAÑEZ, O. P., in I, 12, 5, dub. 2, unic. concl., ed. cit., p. 267 b. Similia dixerat DOM. DE SOTO, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 2, 4, ed. cit., p. 912 b. Immo et ipse S. Thomas argumentum suggesserat, quando scripsit: «gloria correspondet gratiae. Ergo et *habitus* gloriae. Sed tota gloria consistit in visione Verbi, ut dicit Augustinus super Psalm. 90, n.° 13. Ergo anima Christi *aliquo habitu* cognoscit Verbum» (in *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3, arg. 1 sed contra, ed. cit., n.° 19).

Idemque accidit respectu actuum supernaturalium communium viae et termino. Proprium enim principium *dilectionis Dei super omnia* ut est obiectum beatitudinis, est *caritas theologica*, quae est *virtus supernaturalis* a Deo *infusa* in iustificatione et in cordibus eorum qui iustificantur *inhaeret* [1] ac in *patria manebit*, quia «*caritas nunquam excidit*» [2].

Pariter, dona Spiritus Sancti sunt habitus quibus iustorum animus «instruitur et munitur ut eius vocibus atque impulsione facilius promptiusque obsequatur», et propria principia actuum excellentium vitae spiritualis quibus homo iustus «ad fastigium sanctimoniae» adducitur; ac «in coelesti regno eadem, quanquam perfectius, *perseverant*» [3].

Si igitur etiam in patria actus caritatis et donorum Spiritus Sancti, qui minus perfecti sunt, habent principia supernaturalia per se infusa, *a fortiori* actus visionis beatificae, qui perfectissimus est, habere debet supernaturale principium per se infusum quo exerceatur. Unde S. Thomas rectissime arguit: «secundum ordinem effectuum est ordo causarum; nobilioris enim effectus nobilior est causa. Sed inter omnia quae possunt purae creaturae praestari, *hoc est maximum*, ut Deum per essentiam videat. Ergo huius causa non potest esse natura [neque habitus aliquis naturalis], sed solum Deus, qui est summa omnium causa» [4], infundens homini summum habitum supernaturalem operativum, qui aptissime appellatur *lumen gloriae*.

Et sane, sicut naturalis vis intelligendi, nempe ipsa potentia intellectualis dicitur lumen intellectus *naturale*, et habitus intellectuales acquisiti dicuntur lumen intellectuale *acquisitum;* ita principia intellectualia cognoscendi veritates supernaturales vel supernaturali modo, dicuntur *lumen supernaturale et infusum*, ut *lumen propheticum* et *lumen fidei* et *lumen mysticum* donorum Spiritus Sancti speculati-

---

1 CONCILIUM ARAUSICANUM II, Denz, n.° 198: «*prorsus donum Dei est diligere Deum*»; CONC. TRIDENT., Denz, n.° 800.
2 *I Cor.*, 13, 8.
3 LEO XIII, *Encyclica «Divinum illud munus»*, die 9 maii 1897. *Acta*, ed. cit., t. V, p. 156.
4 *IV Sent.*, d. 49, 2, 6, arg. 4 sed contra.

vorum: et quidem, si ista principia supernaturalia cognoscendi sint *in statu viae*, qui est status *gratiae*, dicuntur *lumen gratiae;* ergo principium supernaturale cognoscendi *proprium termini*, qui est *status gloriae* seu gratiae consummatae, dici potest et debet *lumen gloriae*.

Unde apparet scholasticos theologos nihil aliud in hac re fecisse quam explicitam reddere veritatem aequivalenter revelatam; neque S. Thomas est adinventor huius doctrinae, sed formulationis et explicationis eius. Revera enim S. Doctor videtur primus fuisse qui hanc formulam adhibuit, licet non unice: appellat enim hoc visionis beatificae principium quandoque *gloriam* [1], *dotem gloriosam* [2], *facultatem gloriosam* [3], *divinum lumen* [4], *lucem gloriae* [5], *habitum gloriae* [6]; plerumque tamen *lumen gloriae* [7]. Alexander Halensis illud vocat *influentiam gloriae* et *deiformitatem gloriae* [8]; S. Bonaventura, *refulgentiam luminis divini* [9], *influentiam luminis* increati [10], *lumen* faciens animam *deiformem* [11]; S. Albertus Magnus, *medium sub quo* Deus videtur [12], *medium confortans intellectum sub quo videatur Deus* [13], *fulgorem divini luminis* [14], *lumen*

---

[1] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 c.

[2] *De Verit.*, 13, 2, obi. 4 et corp. a.; *in II Cor.*, cap. 12, lect. 1, ed. cit., p. 506 b; *in Mtt.*, cap. 17, ed. cit., p. 233 b.

[3] I, 12, 6 ad 3.

[4] *I Sent.*, d. 1, 4, 2 ad 2; *III Contra Gent.*, cap. 54 ad 1; *Comp. Theol.*, I P., cap. 106.

[5] *De Verit.*, 13, 2 obi. 1; *III Contra Gent.*, cap. 53 in fine.

[6] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 ad 5; *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3, arg. 1 sed contra; ed. cit., n. 19.

[7] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3 c, n.º 50; *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 obi. 15; 6 obi. 6; *De Verit.*, 8, 3 ad 6; 10 et 14; 13, 2 obi. 3 et corp.; *Quodlib. VII*, 1, 1 obi. 3 et corp.; *Compend. Theol.*, I P., cap. 105; *Summa theol.*, I, 12 passim.

[8] ALEXANDER HALENSIS, O. F. M., *Summa Theol.*, I P., II libri, n.º 518 ad 2, ed. cit., t. II, p. 769 b.

[9] S. BONAVENTURA, in *II Sent.*, d. 3, P. II, 2, 2 ad 2, ed. cit., t. II, p. 123 b.

[10] *III Sent.*, d. 14, 1, 1 c et ad 2, ed. cit., t. III, p. 297 a, 298 a.

[11] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, arg. 3 sed contra, t. III, p. 296 b.

[12] S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theol.*, I P., tract. III, q. 15, memb. 1 c, ed. cit., t. XXXI, p. 80 b.

[13] S. ALBERTUS MAGNUS, *In librum Dionysii de Coelesti Hierachia*, cap. 7, § 2, dub. unic. ad 3, ed. cit., t. XIV, p. 163 b.

[14] S. ALBERTUS MAGNUS, *op.* et *loc. cit.*, corp., p. 162 b.

confortans intellectum sub quo videtur immediate Deus [1], immo et *aequivalenter* utitur formula *lumen gloriae*, quando illud describit veluti *lumen divinum gloriae* quo, per modum dispositionis a Deo inditae seu infusae, intellectus noster efficitur proportionatus ad videndum ipsum per speciem, hoc est, per essentiam [2], nondum tamen habet formulationem explicitam et per se intentam. Et videtur quod Pseudo-Dionysius influxit multum in maiores illos theologos ut formulas *lucis*, *luminis*, *illuminationis*, in vocabulario theologico cooptarent.

Ex analogia beatitudinis formalis supernaturalis cum beatitudine formali naturali hominis. Ita se habet beatitudo formalis supernaturalis hominis in suo ordine sicut beatitudo formalis naturalis eius in suo, quia gratia non destruit naturam sed eam perficit sese ei attemperando [3]. Atqui beatitudo formalis naturalis est perfectissimus actus naturalis intellectus roborati perfectissimo habitu intellectuali naturali, qui est habitus Sapientiae, ut patet ex dictis [4]. Ergo similiter beatitudo formalis supernaturalis hominis, qui est perfectissimus actus supernaturalis intellectus eius, non est nec potest esse nudae potentiae, sed potentiae elevatae et roboratae perfectissimo habitu intellectuali supernaturali, qui debet esse habitus intellectualis gloriusus seu beatificus, et merito appellatus *lumen gloriae*.

262. *Argumentum proprium* sumitur *ex principio causalitatis efficientis*. Cognitio intellectualis supernaturalis hominis est a lumine intellectuali supernaturali intrinseco homini et proportionato cognitioni sicut a propria et immediata causa. Atqui visio facialis et intuitiva Dei est cognitio intellectualis supernaturalis hominis. Ergo visio facialis et intuitiva Dei est a lumine intellectuali supernaturali intrinseco homini et proportionato visioni sicut a causa propria et immediata.

---

[1] S. ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, cap. 4, § 6, dub. unic. corp., p. 118.

[2] S. ALBERTUS MAGNUS, *op. cit.*, cap. 4, § 5, dub. unic., obi. 19 eiusque solutio, p. 115 a, 116 b.

[3] I-II, 110, 3-4.

[4] Supra, nn. 130-133, 162-164.

Sed lumen intellectuale supernaturale intrinsecum homini et proportionatum visioni beatificae, quae est gloria essentialis, est et appellatur *lumen gloriae*. Ergo visio facialis et intuitiva Dei est *a lumine gloriae* sicut a causa propria et immediata. Tam ergo certa est exsistentia luminis gloriae quam est certa exsistentia visionis beatificae, sicut tam certa est exsistentia propriae causae quam est certa exsistentia proprii effectus.

Maior constat ex principio causalitatis efficientis. Cognitio enim est actus vel effectus quidam cognoscentis secundum potentiam seu lumen suum cognoscitivum. Et quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter ita se habet tale ad tale, cognitio sensitiva hominis est a lumine sensitivo eius, et similiter cognitio intellectualis a lumine intellectuali, ac denique cognitio naturalis a lumine naturali et supernaturalis a supernaturali lumine.

Rursus, quia cognitio est essentialiter *actus vitalis* cognoscentis et actus vitalis est essentialiter *a principio intrinseco*, lumen cognoscitivum necessario est intrinsecum cognoscenti. Unde sicut lumen sensitivum quo homo sentit est intrinsecum ei in quantum sentiens, ita lumen intellectivum in quantum intelligens et lumen naturale in quantum naturaliter cognoscens et supernaturale lumen in quantum cognoscens supernaturaliter.

Denique, quia cognitio non solum est actus vitalis, sed etiam *effectus proprius* cognoscentis secundum lumen eius cognoscitivum, huiusmodi lumen debet esse *proportionatum cognitioni et obiecto cognito*, quia «nullus actus excedit proportionem principii activi, et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem quae excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum» [1].

Stat ergo *maior:* cognitio intellectualis supernaturalis hominis est a lumine intellectuali supernaturali intrinseco homini et proportionato cognitioni.

[1] I-II, 109, 5.

Minor est de fide catholica, ut patet ex dictis. Et probatur ex eo quod unicum medium obiectivum videndi divinam essentiam ut est in se, est ipsamet divina essentia [1]. Atqui nulli creaturae intellectuali potest esse ipsamet divina essentia medium obiectivum naturale cognoscendi, sed soli divino intellectui, quia medium obiectivum cognoscendi connaturale *creaturae* non potest esse *increatum*, cum unumquodque cognoscat secundum quod est; creatura autem est creata, non increata. Nulli ergo creaturae intellectuali potest esse connaturalis visio ipsius divinae essentiae, quae ideo est simpliciter et absolute supernaturalis.

Cetera sunt per se nota. Nec enim lumen quo cognoscimus ipsam gloriam Dei qua ipsemet est beatus, et quo elicimus visionem eius qua formaliter participamus gloriam ipsius et gloriosi efficimur, et quod proprium est status gloriae seu beatitudinis, poterat aliter nominari nisi *lumen gloriae* [2].

Postremo, veritas conclusionis huius patet ex omnibus hucusque dictis post articulum quintum. Ostensum est enim beatitudinem formalem supernaturalem hominis non posse esse actum elicitum a nuda potentia intellectuali speculativa, sed a potentia roborata habitu intellectuali speculativo. Pro-

[1] Supra, nn. 230-253.

[2] Ipse S. Thomas hanc rationem dedit, quando scripsit: «nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus *fortificatur*. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari: uno modo, *per simplicem intensionem ipsius virtutis*, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris ut possit efficere vehementiorem actionem *in eadem specie;* alio modo, *per novae formae appositionem*, sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad *alterius speciei operationem consequendam.*

Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis patet. *Oportet ergo quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat.*

Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis, quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati: quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae *per alicuius novae dispositionis adeptionem*» (*III Contra Gent.*, cap. 53, arg. 3. Cf. I-II, 109, 1).

batum est etiam habitum elicitivum actus beatifici supernaturalis consummati non posse esse habitum speculativum naturalem, neque supernaturalem proprium status viae, neque communem statui viae et termini, sed proprium et exclusivum status termini. Demonstratum est quoque hunc habitum supernaturalem speculativum proprium statui termini, non esse possibilem ex parte specierum intelligibilium seu similitudinis obiectivae. Ergo nihil aliud potest esse nisi lumen intellectuale supernaturale se habens ex parte potentiae intellectivae, sub quo haec fiat immediate et adaequate capax videndi ipsam divinam essentiam. Datur igitur *habitus intellectualis gloriae per modum luminis*, qui uno verbo appellari potest *lumen gloriae*.

Quae quidem rationes non solum ostendunt *a priori* existentiam luminis gloriae in beatis ex eius *necessitate* ad beatitudinem formalem, verum etiam *modum talis necessitatis*, qui non est secundum quid tantum seu ad melius et facilius esse, sed *simpliciter et absolute ad ipsum esse visionis beatificae*, ita *ut intrinsece repugnat talis visio sine illo;* et ideo *nec de potentia Dei absoluta potest intellectus creatus Deum videre per essentiam sine lumine gloriae.*

Nam ex una parte visio beatifica est essentialiter actus vitalis beati, ideoque debet necessario procedere ab aliquo principio intrinseco eius; ex alia vero repugnat intrinsece quod procedat a nuda potentia naturali intellectus, cum sit actus essentialiter seu intrinsece supernaturalis, et ideo tam impossibile est talem actum a sola naturali potentia intellectus procedere quam impossibile est dari effectum sine causa: ponere enim effectum supernaturalem ex sola causa naturali est aequivalenter ponere effectum (supernaturalitatem) sine causa. Si enim lumen gloriae *solum intenderet* vim naturalem intellectus secundum suam speciem naturalem, tunc esset eiusdem speciei ac vis nativa intellectus, et solum daret ei melius et facilius posse; unde vis naturalis intellectus posset sine illo utcumque visionem beatificam elicere: at non ita lumen gloriae auget potentiam intellectivam mentis creatae, sed *ei dat robur alterius speciei, immo et alterius generis*, nempe, *robur supernaturale quoad substantiam*, quod *ei dat simpliciter posse* in ordine ad actum supernaturalem visionis exercendum, ut patet ex dictis. Unde sine tali lumine intellectus creatus non solum non potest faciliter et expedite visionem beatificam elicere, sed nec simpliciter et absolute, hoc est, nullo modo potest.

Et hoc est quod semper dixerunt thomistae. Ita Dominicus de Soto dicit quod «lumen gloriae est virtus et facultas intellectus ad videndum Deum» [1], quia «non solum requiritur velut habitus acquisitus ut potentia sit potentior, sed ut simpliciter sit potens» [2], hoc est, «non ponitur solum ad bene videndum Deum, sed simpliciter ad videndum, utpote sine quo intellectus nullatenus ipsum videre valet» [3]. Et ideo sicut Deus «facere non potest ut ego videam nisi virtutem mihi videndi tribuerit», ita non potest facere ut sine lumine gloriae «intellectus videat visione beata, quia hoc esset facere ut intellectus sine virtute videndi videret» [4] seu posset sine potentia.

Similiter Báñez nervosius ait: «aliud est quod Deus faciat se solo aliquem effectum, et aliud est quod faciat ut aliqua causa secunda efficiat sine principio et sine forma efficiendi; hoc secundum implicat contradictionem, nam esset dicere quod aliquid esset causa et non causa» [5]. Deus autem non potest se solo producere visionem beatificam beatorum, quia visio beatifica est essentialiter actus vitalis et de ratione actus vitalis est quod procedat a viventi sicut a principio et causa; principium autem et facultas visionis beatificae est lumen gloriae [6].

Et Ioannes a S. Thomas: «aliud est, inquit, Deum posse facere effectum causae secundae se solo, aliud quod possit

---

1 Dominicus de Soto, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 2, 4, ed. cit., p. 913 a.
2 Dom. de Soto, *ibid.*, p. 913 b.
3 Dom. de Soto, *loc. cit.*, p. 912 b.
4 Dom. de Soto, *ibid.*, p. 913 a.
5 D. Bañez, O. P., in I, 12, 5, dub. 3, ad 1 arg., ed. cit., p. 269 b. Vide etiam dub. 1, § Nihilominus haec sententia nobis falsa et periculosa videtur, p. 266 a.
6 D. Bañez, *ibid.*, dub. 1, secundum argumentum pro parte affirmativa, p. 265 b, quod plene approbat infra dub. 2, concl., § Item probatur, p. 267 b.

facere quod ista causa secunda sit vere et proprie causa sine virtute causandi proportionata ad effectum, loquendo de causa principali et vitali; visio autem [beatifica] non dicit solum effectum quomodocumque factum, sed ut a causa secunda vidente», nempe a creatura beata [1].

263. *Neque aliud docet S. Thomas ipse, licet iam pridem de germana eius mente disputatum sit.* Durandus scripsit: «quidquid sit de facto an tale lumen gloriae sit in intellectu beato, tamen *de possibili tenet frater Thomas, lib IV, dist.* 49 *quod beata visio communicari potest homini exsistenti in puris dispositionibus viae* et ita *non habenti lumen gloriae*» [2].

Revera S. Doctor dicit in *Sententiis:* «*nullus intellectus purae creaturae in statu viae exsistentis potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhaerentem.* Sed *contingit aliquando divina virtute* quod aliqua res *miraculose* perducitur *in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes,* sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat: et *similiter* potest *miraculose* fieri *divina virtute* quod *aliquis intellectus creatus, non habens nisi dispositionem viae, elevetur ad videndum Deum per essentiam.* Nec tamen ex tali visione potest dici beatus *simpliciter*, sed *secundum quid* tantum, in quantum scilicet communicat in *actu* beati; sicut etiam aliquod corpus in *statu* gravitatis exsistens, potest *miraculose* participare *actum* agilitatis vel impassibilitatis, sicut de Habacuc legitur *(Dan.* XIV, 35), et de tribus pueris conservatis in fornace *(Dan.,* III 20-24), nec tamen eorum corpora erant gloriosa.

Ea autem quae fiunt miraculose non dicuntur possibilia secundum naturam in qua fiunt, sed secundum virtutem facientis tantum; non enim dicimus proprie loquendo quod caecus possit fieri videns, sed quod Deus potest eum facere videntem. Et ideo dicendum est quod *nulla pura creatura, in statu viae exsistens,* potest Deum per essentiam videre; *sed Deus potest facere quod videat, adhuc in statu viae manens*» [3].

Et paulo post: «*haec tamen visio* qua, ante mortem, Deum per

---

[1] IOANNES A S. THOMA, O. P., in I, 12, 5, disp. 14, a. 5, n.º 7 in fine, ed. Solesm., t. II, p. 235.

[2] DURANDUS, O. P., in *IV Sent.*, d. 49. 2, 2 ad 1 primae opinionis, ed. cit., fol. 268 vb.

[3] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 c.

essentiam vidit [Moises], non facit eum beatum *simpliciter,*
unde nec semper illa visio in eo permansit, sed ad tempus, quamvis
illud tempus in Scriptura non determinetur; *non enim erat ex*
dispositione in intellectu existenti, sed ex sola divina virtute quasi
miraculosa, ut dictum est. Quando autem natura creata *mira-*
culose elevatur ad aliquid supra naturam, non potest simul
esse in actu contrario; sicut corpus Petri, cum *miraculose actum*
dotis agilitatis habuit super undas ambulando, non erat *simul*
in eo *actus* gravitatis, qui est ferri deorsum. *Et similiter* quando
intellectus *viatoris* elevatur *miraculose* ad videndum Deum
per essentiam, non potest *simul* esse *in actu visionis viae,* qua
anima naturaliter sensibilia percipit; et ideo oportet in illo statu
animam videntis omnino ab actu sensuum abstrahi» [1].

Immo et in *Quaestionibus Disputatis de Veritate:* «in videndo
Deum per essentiam, inquit, *per dispositionem infusi luminis* per-
tingit mens ad *terminum viae,* qui est gloria; et *sic non est in via.*
Sicut autem *divinae omnipotentiae* subiecta sunt *corpora,* ita et
mentes: unde sicut potest aliqua *corpora* perducere ad effectus
quorum *dispositio* in praedictis corporibus non invenitur, sicut
Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc quod ei *dotem agi-*
litatis tribueret; ita potest *mentem* ad hoc perducere ut divinae
essentiae uniatur in statu viae, modo illo quo unitur sibi in
patria, sine hoc quod a *lumine gloriae* perfundatur.

Cum autem hoc contingit, oportet quod *mens* ab illo modo
cognitionis desistat quo a phantasmatibus abstrahit; sicut etiam
corpus corruptibile, cum ei miraculose datur agilitatis *actus,* non
est simul in *actu* gravitatis. Et ideo illi, quibus hoc modo Deum
per essentiam videre datur, omnino ab *actibus* sensuum abs-
trahuntur ut tota anima colligatur ad divinam essentiam intuen-
dam; unde et rapi dicuntur, quasi vi *superioris naturae* abstracti
ab eo quod eis *secundum naturam* competebat» [2].

Ex simplici lectione horum textuum apparet perfectus paral-
lelismus litterarius et doctrinalis inter *IV Sent.* et q. 10 *De*
Veritate, qui ceteroquin sunt eiusdem temporis (circa 1256).
Idem ergo est sensus utriusque textus. Atqui sensus textus *De*
Vertate non est quod intellectus noster *possit* videre divinam
essentiam, etiam in hac vita, *absque ullo lumine gloriae.* Nam in
eodem articulo S. Doctor tenet quod *sine lumine gloriae aliquo*

---

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 ad 4.

[2] *De Verit.*, 10, 11 c.

modo participato ab intellectu creato, hic nullo modo divinam essentiam videre potest. Ita enim scribit: «quamvis intellectus noster sit factus ad hoc quod videat Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed *per lumen gloriae sibi infusum;* et ideo, omni velamine remoto, nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat *si lumine gloriae non illustretur: ipsa enim carentia gloriae erit divinae visionis impedimentum*» [1]. Et iterum: «quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, *non* est tamen ei coniuncta ut forma intelligibilis *quam intelligere possit quamdiu lumine gloriae non perficitur;* ipsa enim mens *non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur*, et sic deficit et *videndi facultas* et visibilis praessentia» [2]. *In omni ergo casu, absque ulla exceptione, visio Dei est per lumen gloriae.* Neque fas est dicere S. Thomam, *in eodem articulo*, sibi aperte contradicere. Unde neque textus IV Sententiarum habet sensum quem ei tribuit Durandus, quasi de potentia Dei absoluta posset miraculose divina essentia videri ab intellectu nostro absque lumine gloriae ullo modo participato.

Ceterum, *eodem fere tempore* S. Doctor authentice explicavit *in quo sensu* Moyses et Paulus, et si qui alii viatores, divinam essentiam videre potuerint, *sine hoc quod a lumine gloriae perfundantur.* Admittens ergo quod Paulus in raptu vidit Deum per essentiam, explicat modum huius visionis in *De Veritate*, q. 13, a. 3, dicens: «nec tamen beatus fuit *simpliciter*, sed solum *secundum quid, quamvis mens eius illustrata fuerit supernaturali lumine ad Deum videndum.* Quod quidem apparere potest *exemplo luminis corporalis.* In quibusdam enim invenitur lumen a sole ut *quaedam forma manens, quasi connaturalis effecta*, sicut in stellis et in carbunculo et huiusmodi; in quibusdam vero recipitur lumen a sole *sicut quaedam passio transiens*, sicut in aëre: non enim efficitur lumen *forma permanens* in aëre *quasi connaturalis*, sed *transiit* abeunte sole.

Similiter et *lumen gloriae dupliciter menti infunditur;* uno modo *per modum formae connaturalis factae et permanentis*, et sic facit mentem *simpliciter beatam, et hoc modo* infunditur beatis *in patria;* alio modo, *contingit* lumen gloriae mentem humanam *sicut quaedam passio transiens, et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriae illustrata:* ipsum etiam nomen [raptus], *raptim et transeundo* ostendit hoc esse factum. Unde non fuit *simpliciter* glorificatus, nec habuit *dotem* gloriae, cum illi claritas non fuerit effecta *proprietas* eius; et *propter hoc non fuit derivata* ab anima *in corpus, nec in statu perpetuo permansit*» [1].

[1] *De Verit.*, 10, 11 ad 7.
[2] *De Verit.*, 10, 11 ad 11.

Ergo *semper* «visio Dei per essentiam fit *per lumen aliquod*, scilicet *per lumen gloriae*, de quo dicitur in Psalmo 35, 10: in lumine tuo videbimus lumen» [2]; neque sine illo fieri ullo modo potest, secundum illud ipsius S. Thomae: «*divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriae*, de quo dicitur in Psalmo: in lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest: uno modo, *per modum formae immanentis*, et sic beatos facit sanctos *in patria;* alio modo, *per modum cuiusdam passionis transeuntis*, sicut dictum est (q. 171, a. 2) de lumine prophetiae, *et hoc modo lumen illud fuit in Paulo* quando *raptus* est. Et ideo ex tali visione non fuit *simpliciter* beatus, ut fieret redundantia in corpus, sed *solum secundum quid*» [3], scilicet «Paulus non fuit beatus *habitualiter*, sed *solum habuit actum beatorum*» [4].

Sed ex eodem Scripto super Sententiis, si diligenter perlegatur, eadem interpretatio deducitur. Nam in illo articulo, ubi S. Doctor quaerit utrum *in statu viae* possit aliquis *Deum per* essentiam videre [5], directe contradistinguit *statum* viae, qui est *status* vitae *praesentis*, a *statu* patriae, qui est *status* vitae *futurae*, et uno verbo dicuntur *status* viatoris et *status* comprehensoris [6]; nam terminus *formalis* quaestionis est *status*. Quia enim beatitudo formalis hominis consistit in visione Dei per essentiam, ut probaverat in a. 1 eiusdem quaestionis, quaerere utrum aliquis *in statu viatoris* possit *Deum videre per essentiam*, idem est ac investigare an aliquis *in statu viatoris* possit simul esse *in statu comprehensoris;* seu, an aliquis in statu *viae* possit simul esse in statu *termini* sive patriae; vel etiam, utrum aliquis in statu vitae *prae-*

[1] *De Verit.*, 13, 2 c. Quae verba, ad litteram fere, reproducit in suppari *Lectura super II Cor.*, cap. 12, lect. 1, ed. cit., p. 506 b.
[2] In *II Cor.*, cap. 12, lect. 1, p. 506 a.
[3] II-II, 175, 3 ad 2.
[4] II-II, 175, 3 ad 3.
[5] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7. In distributione articulorum, in capite quaestionis, formulationem ponit in modo activo, ut in textu; at in capite ipsius articuli, modo passivo, nempe «videtur quod *Deus in statu viae possit per essentiam videri*». Realis et formalis sensus idem prorsus est.
[6] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7, arg. 4 sed contra.

sentis possit esse *beatus* beatitudine supernaturali *perfecta et consummata* [1].

In respondendo autem adhibet duplicem distinctionem: unam, ex parte *subiecti* status viae et visionis Dei per essentiam, quae afficit particulam *aliquis;* aliam, ex parte *viae* et *termini* seu visionis divinae essentiae et consequenter beatitudinis formalis.

Distinctio ex parte *subiecti* est in creaturam puram et creaturam personaliter assumptam a Verbo Dei: Christus enim non est purus homo seu pura creatura intellectualis, sed simul est Deus et homo; alii vero homines et angeli sunt purae creaturae intellectuales. Ideo ex una parte ponit *Christum solum* [2]; ex alia vero *puram creaturam* [3] seu *intellectum purae creaturae* [4]. Distinctio ex parte quasi *praedicati* est inter *statum* et *actum;* et sic aliquis purus homo seu aliqua pura creatura intellectualis potest esse in via dupliciter, nempe secundum *statum*, hoc est, secundum «dispositiones omnes quas in statu viae habet» [5], aut secundum *actum* tantum, nempe sine dispositionibus illis connaturalibus viae inhaerentibus: similiter potest esse in patria seu in termino dupliciter, scilicet secundum *statum*, idest secundum «dispositionem sibi inhaerentem» quam in statu patriae habet [6], aut *solum* secundum *actum*, sine dispositione *in* intellectu *exsistente* seu *inhaerente*» [7]: pariter, esse potest beatus dupliciter, nimirum *simpliciter* vel secundum *statum*, aut *secundum quid* tantum vel secundum *actum* [8].

Respondet ergo S. Doctor duplici conclusione principali. *Prima:* esse simul viator et comprehensor secundum statum et secundum actum, *est proprium solius Christi*. Hanc conclusionem ponit in arg. 4 sed contra, et probatum supponit ex *III Sent.*, dist. 15, q. 2, a. 1, qla. 3, ubi distinguit animam Christi in animam in quantum animam seu formam corporis et in animam in quantum spiritum seu imaginem Dei: erat autem perfecte beata in quantum spiritus, simul tamen erat perfecte viatrix in quantum

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7, arg. 5 sed contra.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7, arg. 4 sed contra. Cf. *III Sent.*, d. 15, 2, 1, qla. 2, ed. cit., nn. 80-84.
[3] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c, *bis*.
[4] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c, *semel*.
[5] *IV Sent.*, *loc. cit.*, corp.
[6] *IV Sent.*, *loc. cit.*, corp.
[7] *IV Sent.*, *loc. cit.*, corp. et ad 4.
[8] *IV Sent.*, *loc cit.*, corp. et ad 4.

anima seu forma corporis. «Anima Christi, ait, habuit utrumque statum, scilicet viatoris et comprehensoris; unde secundum aliquid fuit beata, et secundum aliquid non fuit beata. Ex illa enim parte qua nata est *anima corpori coniungi*, non erat beatificata; alias, ex anima in corpus claritas gloriae descendisset, sicut erat in aliis glorificatis, et ideo ex parte ista poterat pati, et habebat *statum* viatoris; sed ex parte illa qua *coniungebatur Verbo* per fruitionem, erat glorificata, et habebat *statum* comprehensoris» [1].

Secunda: esse simul viator et comprehensor secundum statum et secundum actum, nulli purae creaturae intellectuali convenire potest; potest tamen ex privilegio et *miraculose* alicui purae creaturae simul convenire esse *viator* secundum *statum* et *comprehensor* seu beatus secundum *actum* vel *secundum quid*.

Cuius ratio est, quia omnis pura creatura intellectualis, aut est homo, aut est angelus. Est autem *connaturale* utrique, secundum «dispositiones omnes quas *in statu viae* habent», ut *per medium obiectivum creatum* intelligant quidquid intelligunt: «*homo* enim per dispositiones omnes quas in statu viae habet, non potest in aliquid amplius nisi ut intelligat quidquid intelligit *per species a sensu abstractas...;* intellectus etiam *angeli* in statu viae per omnes dispositiones naturales, vel etiam gratuitas, non potest in aliquid amplius nisi ut intelligat omne quod intelligit *per formas creatas* ad quas naturalis facultas intellectus eius determinatur... Deus autem in essentia sua videri non potest *nec per aliquam formam a sensu abstractam nec per aliquam formam creatam...* Unde patet quod *nullus intellectus purae creaturae in statu viae exsistentis* potest in visionem Dei per essentiam *per aliquam dispositionem sibi inhaerentem*» [2].

Quia ergo *lex naturalis* est ut modus cognitionis sequatur modum naturae rei cognoscentis, est omnino supernaturale et *miraculosum* ut aliqua pura creatura intellectualis, simul dum retinet modum essendi proprium status viae, habeat modum intelligendi Deum proprium status patriae, scilicet absque ullo medio obiectivo creato, sed per ipsam Dei essentiam, quod omnino requiritur ad videndum Deum intuitive prout est in se: illud enim *miraculosum* est, quod est praeter et supra naturalem legem alicuius.

Unde patet quod illud: *miraculose potest*, de quo loquitur S. Thomas in hoc textu, non cadit super divinam essentiam ut

[1] *III Sent.*, d. 16, 2, 1, ad 3, n.° 52.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c.

medium obiectivum eam intuitive videndi, neque super lumen intellectuale elevans intellectum ad hoc ut possit habere ipsam divinam essentiam ut medium obiectivum cognoscendi, ut Durandus putavit, quia haec duo de necessitate requiruntur ad visionem beatificam, et *lex naturalis absoluta est ut nonnisi per ea fierit possit; sed super simultatem eorum cum modo connaturali cognoscendi status viae et consequenter cum dispositionibus connaturalibus huius status*, hoc est, super simultatem *actus* termini cum *statu* viae.

Et hunc sensum illius: *miraculose potest*, authentice explicavit paulo post ipse S. Thomas, cum dixit: «sic ergo, *secundum communem cursum*, nullus in *statu* viae Deum per essentiam videt; et si aliquibus hoc *miraculose* concedatur ut Deum per essentiam videant, nondum anima a carne mortali *totaliter* separata, non tamen sunt *totaliter* in statu viae, ex quo *actibus* sensuum carent quibus in *statu* mortalis vitae *utimur*» [1].

Et clarius postea, in *Summa Theologica;* «sicut Deus *miraculose* aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter et praeter communem ordinem mentes aliquorum *in hac vita viventium*, sed non sensibus carnis *utentium*, usque ad visionem suae essentiae elevavit» [2].

Aliis verbis: non est miraculum quod aliquis *in statu patriae seu beatitudinis* habeat ipsam divinam essentiam ut formam intelligibilem *qua* eam intuitive videat; neque quod habeat lumen gloriae *sub quo* ipsam divinam essentiam ut propriam formam intelligibilem habere possit; neque quod, his duobus habitis, ipsum Deum per essentiam videat ut est in se: haec enim tria sunt *de ratione* illius status: sed miraculum est quod aliquis, simul dum est in *statu* viae seu extra statum beatitudinis, habeat *de facto* seu per modum *actus* ipsam divinam essentiam ut formam intelligibilem, et consequenter lumen intellectuale proportionatum *quo elevetur* ad hoc ut possit eam ut talem habere *de facto*; his anim duobus *de facto* positis, visio facialis Dei naturaliter *de facto* sequitur. Et hanc *elevationem* de facto, quae certe indicat *realem* et *intrinsecam* elevationem ideoque per participationem realem et intrinsecam luminis intellectualis correspondentis in intellectu elevabili, expresse sublineavit S. Thomas cum dixit: «potest *miraculose* fieri divina virtute quod aliquis intellectus creatus, non habens nisi dispositionem [= statum] viae, *elevetur* ad

[1] *De Verit.*, 10, 11 c in fine.
[2] I, 12, 11 ad 2.

videndum Deum per essentiam» [1]; eam tamen contradistinguit ab elevatione perfecta et per modum status qua in patria intellectus creatus in visionem divinae essentiae fit «*potens* per aliquam *dispositionem* sibi *inhaerentem*, quam dicimus esse *lumen gloriae*» [2].

Solum ergo deest *verbum;* per modum *passionis transeuntis*, quod adhibuit paulo post in *De Veritate*, q. 13, a. 2; *res* vero per verbum significata explicite et clarissime est indicata. Idem enim valent: *dispositio* sibi *inhaerens*, et: per modum *formae permanentis*, cui contraponebat: per modum *passionis transeuntis*.

Ceterum S. Thomas in IV Sententiarum sequebatur *modum traditionalem loquendi*. Ita Simon Tornacensis ad quaestionem: «an [Paulus] in illo raptu habuit fidem an scientiam [= visionem divinae essentiae]», respondet: «credimus Apostolum in illo raptu fidem habuisse *habitu* non *usu*, et scientiam habuisse *usu* non *habitu:* scientia enim habita *usu* excludit *usum* fidei de eodem, et *usus* fidei excludit *usum* scientiae. Licet enim esset *habilis* ad credendum *constitutus* in carne *mortali*, tamen *ad tempus* habuit *usum* scientiae de Deo *miraculose per gratiam*, non quia esset *habilis* ad sciendum quomodo *habilis* erit *in futuro post resurrectionem*. Quod autem dicitur: vivit homo et non videbit me [*Exod.*, 33, 20], *generaliter* dictum est *secundum cursum naturae:* tamen, *per miraculum*, secus est inventum» [3].

Eadem interpretatio luculenter apparet ex analysi analogiae quam statuit inter corpus humanum animale et spirituale relate ad actus et dotes seu status agilitatis et impassibilitatis, et animam rationalem in statu viae et in statu patriae relate ad actum et statum beatitudinis seu visionis divinae essentiae.

Illustratio S. Thomae est huiusmodi: ita se habet anima rationalis in statu viae ad videndum Deum per essentiam, sicut se habet corpus animale ad agilitatem et impassibilitatem; et similiter, ita se habet anima rationalis in statu patriae ad videndum Deum per essentiam, sicut se habet corpus spirituale ad agilitatem et impassibilitatem. Quia revera ita se habet anima ad gloriam suam, sicut corpus ad suam.

Iam vero naturale est corpori spirituali habere agilitatem et impassibilitatem *ut dotes* seu per modum *status*, sicut naturale est animae in statu patriae videre Deum per essentiam per modum

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c et ad 4.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c.
[3] SIMON TORNACENSIS, *Disputationes*, disp. 88, q. 2, ed. J. Warichez, p. 253, 15-23, Louvain, 1932.

status; sed corpori animali, quamdiu est in hoc statu, non possunt convenire agibilitas et impassibilitas *ut dotes*, licet *miraculose* possint ei convenire *per modum actus*, ut patet in exemplo Habacuc et trium puerorum: et similiter animae rationali, quamdiu est in statu viae, non potest convenire Deum videre per essentiam per modum status, licet *miraculose* possit haec visio ei convenire per modum *actus* [1].

Ac revera, iuxta S. Thomam in eodem IV Sententiarum, *dotes* gloriosae tam corporis quam animae beatorum sunt *habitus gloriosi:* «*beatitudo* et *dos* etiam *realiter* differunt, ut *beatitudo* dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo coniungitur, sed *dotes* dicuntur *habitus* vel *dispositiones* vel quaecumque aliae *qualitates* quae ordinatur ad huiusmodi perfectam operationem» [2]; «*dos* est aliquid animae *inhaerens*, per quod ordinatur ad operationem in qua consistit beatitudo» [3]; «*visio* dupliciter potest accipi: uno modo, *actualiter*, idest pro ipso actu visionis, et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo; alio modo potest accipi *habitualiter*, idest pro *habitu* a quo talis operatio elicitur, idest pro ipsa *gloriae claritate* qua anima divinitus *illustratur* ad Deum videndum, et sic est *dos* et *prinpium* beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo» [4]. Et sunt propriae status patriae, quia sicut «dotes non consueverunt assignari sponsae quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur ut praesentialiter sponsum habeat», ita «dona quae sanctis in hac vita conferuntur non dicuntur dotes, sed illa quae conferuntur eis quando transferuntur in gloriam, qua sponso praesentialiter perfruuntur» [5].

Quando ergo S. Thomas videtur ponere actum visionis divinae essentiae sine lumine gloriae, non negat omne lumen gloriae, sed solum lumen per modum dispositionis *inhaerentis* seu per modum status aut dotis vel habitus. Hoc, et nihil aliud, postulat totus contextus.

Et simile quid dixerat expresse in *III Sententiarum* relate ad claritatem corporis Christi in transfiguratione. Negat enim quod corpus Christi, dum in terris degebat, haberet *dotes*, hoc est, «qualitates sive habitus corporis gloriosi», et solum admittit «*actus* illarum proprietatum fuerunt in eo, non quidem procedentes ex aliquo *inhaerente*, sed *supernaturaliter* divino *miraculo*». Unde «ille fulgor non fuit proveniens ex aliqua *proprietate corporis* gloriosi *exsistente in* corpore Christi, sed fuit *miraculose* et divinitus inductus in corpore Christi» [1]. Itaque in corpore Christi transfigurato non fuit «*habitus claritatis* sicut in corporibus immortalibus, sed fuit *actus splendoris similis* ex divino *miraculo*» [2].

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c et ad 4.
[2] *IV Sent.*, 49, 4, 2 c; *III Sent.*, d. 16, 2, 2 c.
[3] *IV Sent.*, d. 49, 4, 5, qla. 1 c.
[4] *IV Sent.*, d. 49, 4, 2 ad 3. Cf. *ibid.*, a. 5, qla. 1 ad 3.
[5] *IV Sent.*, d. 49, 4, 1 ad 4.

Iam vero ita se habet lumen gloriae ad animam, sicut claritas ad corpus. Sicut igitur claritas potest dupliciter participari a corpore, scilicet per modum habitus permanentis et per modum actus transeuntis; ita et lumen gloriae potest dupliciter participari ab intellectu creato, nempe per modum habitus permanentis et per modum actus seu passionis transeuntis.

Quam deductionem ipsemet S. Thomas fecit, quando scripsit: «ad corpus *glorificatum* redundat *claritas* ab anima sicut *quaedam qualitas permanens* corpus afficiens, unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso; sed ad corpus Christi *in transfiguratione* derivata est *claritas* a divinitate et anima eius, non per modum *qualitatis immanentis* et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum *passionis transeuntis*, sicut cum aer illuminatur a sole: unde ille fulgor tunc in oorpore Christi apparens *miraculosus* fuit, sicut et hoc ipsum quod ambulavit super undas maris... Unde non est dicendum, sicut Hugo a S. Victore [potius Innocentius III, *De mysterio Missae*, lib. IV, cap. 12; Sermo 14 *De Tempore*. Cf. ed. leon.] dixit, quod Christus assumpserit *dotes* claritatis in transfiguratione, agilitatis ambulando super mare et subtilitatis egrediendo de clauso utero Virginis, quia *dos nominat quandum qualitatem immanentem* corpori glorioso; sed *miraculose* habuit *ea quae pertinent ad* dotes. *Et est simile, quantum ad animam, de visione qua Paulus vidit Deum in raptu*, ut in II P. [II-II, q. 175, a. 3 ad 2] dictum est» [3].

Iure igitur Caietanus dixit «quod Durandus *noluit intelligere* illa S. Thomae verba [*IV Sent.*, dist. 49], q. 2, a. 7. Lumen siquidem gloriae potest dupliciter haberi: uno modo, per modum *passionis:* alio modo, per modum *habitus*. Primo modo, non ponit hominem *extra viam;* secundo modo, est *propria patriae dispositio*» [4].

[1] *III Sent.*, d. 16, 2, 2 c, ed. cit., nn. 60-63.
[2] *III Sent.*, d. 16, 2, 2 ad 1, n.º 64.
[3] III, 45, 2.
[4] CAIETANUS, in III, 45, 2, n.º 4.

264. Neque admittenda videtur retractatio aut saltem evolutio doctrinalis S. Thomae in hac materia, ut concedit Capreolus, qui putat S. Doctorem in *IV Sententiarum* et in Quaestione 10 *De Veritate*, a. 11, admisisse visionem facialem Dei absque ullo lumine gloriae, et tamen «postea videtur praedictam opinionem *correxisse* vel *exposuisse*». Et adductis textibus ex *De Veritate*, q. 13, a. 2; q. 20, a. 2; et ex II-II, q.175, a. 3 ad 2, concludit: «ex quibus patet quod *mens eius ultima* fuit quod nullus intellectus creatus potest divinam essentiam nec in via nec in patria videre nisi mediante lumine gloriae.

Quod ergo dicit in *IV Sententiarum* et in *De Veritate*, q. 10, *intelligendum est* sic, quod per divinam potentiam miraculose fieri potest quod intellectus viatoris divinam essentiam videat sine hoc quod lumine gloriae disponatur per modum habitus et formae manentis, non tamen sine lumine gloriae se habente per modum passionis transeuntis» [1].

Haec quidem ultima verba omnino vera sunt, sed talis *intelligentia* seu *interpretatio* non solum deducitur ex posterioribus Operibus, sed etiam ex ipsomet textu et contextu *IV Sententiarum* et q. 10, a. 11, *De Veritate*, ut ex dictis patet.

Et idem dicendum est de J. Maréchal, qui tenet quod «sur la necessité du *lumen gloriae* pour la vision de Dieu ici-bas, la pensée du grand théologien médiéval n'a pas atteint du premier coup son expression definitive. Dans le *IV Sent.*, dist. 49, 2, 7, corp..., pour les extases d'ici-bas, même les plus hautes, *seule est requise la passivité totale de l'âme* sous l'action *miraculeuse* de Dieu. Le texte *De Veritate*, X, 11, chronologiquement assez proche du précédent, *marque un pas en avant, mais déconcerte un peu;* le *corps* de l'article *exclut* du plus sublime ravissement *le lumen gloriae;* «[Deus] potest mentem ad hoc perducere ut divinae essentiae uniatur in statu viae, *sine hoc* quod a lumine gloriae perfundatur»; *par contre, les réponses* 7 et 11 *semblent exiger* le *lumen gloriae* pour *toute* vision de l'essence divine, meme ici-bas dans le ravissement» [2].

Exegesis nimis facilis, quae non satis attendit contextum. Unquam dixit S. Thomas quod ad visionem Dei facialem in

[1] Capreolus, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 4, 3, 2, ad arg. contra secundam concl., III, ad quartum arg. Durandi, ed. cit., t. VII, pp. 217-218.

[2] J. Maréchal, S. J., *Études sur la Psychologie des Mystiques*, t. II, IX. Le sommet de la contemplation d'après saint Thomas, p. 213, Paris, 1937.

statu viae «*seule* est requise la *passivité totale* de l'âme», quin potius expresse dixit in eadem distinctione beatitudinem formalem supernaturalem seu visionem Dei facialem esse «in genere actus» sive operationis vitalis perfectae [1]: iam vero *actio vitalis perfecta* et *sola passivitas totalis* e diametro se opponunt.

Neque «*le texte De Verit.*, X, 11. *déconcerte* un peu», si contextus diligenter attendatur. Ait enim quod per *lumen gloriae*, quod est *dispositio* intellectus creati ad hoc ut «ipsa divina essentia fiat intelligibilis forma» eius, «pertingit mens ad *terminum viae*, qui est gloria; et *sic non est in via*»; id quod est per se notum, nam si ponit intellectum *extra* viam, non potest convenire intellectui dum est adhuc *in* via. Negat ergo *unice* intellectui *viatoris* lumen gloriae per modum *dispositionis* seu *habitus* vel *status*, non simpliciter et absolute; quod patet ex ipsis verbis S. Doctoris: «potest [Deus] mentem ad hoc perducere ut divinae essentiae uniatur sibi in *statu* viae modo illo quo unitur sibi in patria, *sine hoc* quod a lumine gloriae *perfundatur*». *Perfundi* enim est *plene et perfecte et copiose* effundi *(perfundi)*, quod est proprium *dispositionis* seu *habitus permanentis* et *quasi connaturalis*. Et vere hic sensus postulatur ex contextu immediato, ubi comparat mentem viatoris quoad actum visionis Dei cum corpore animali quoad actum agilitatis cui unice negat *dotem* seu *habitum* eius: «sicut Petrum fecit super aquas ambulare *sine hoc* quod ei *dotem agilitatis* tribueret». Idem ergo est sensus proportionalis illius formulae: «*sine hoc* quod a *lumine gloriae* perfundatur», sicut huius: «*sine hoc* quod ei *dotem agilitatis* tribueret».

Et tamen sicut corpus Petri non poterat ambulare super aquas sine aliqua *vera et reali* agilitate, *durante* eius ambulatione; ita mens Pauli non poterat Deum per essentiam videre sine aliqua *vera et reali* illustratione divini luminis, *durante* visione eius. Quod S. Doctor sublineat in responsionibus ad 7 et 11, et ex professo tradit paulo post, quando data opera *casum* Pauli examinat (q. 13, a. 2).

Crederim ergo quod *verus textus De Verit.*, X, 11, non «*déconcerte un peu*»; e contra, *multum dissonaret*, si intelligeretur in sensu Maréchal. Quae dixerim salva reverentia et aestimatione erga doctissimum virum.

Melius igitur et verius Petrus Bergomensis [2], Caietanus [3],

[1] *IV Sent.*, d. 49, 1, 1, qla. 2 c.

[2] Petrus Bergomensis, O. P., *Tabula aurea*, Concordantiae, n.º 486.

[3] Caietanus, O. P., in I, 12, 5, n.º 10, ad 2 arg. Durandi.

Ferrariensis [1], Dom. de Soto [2], Ioannes a S. Thoma [3] et alii thomistae communiter tenent S. Thomam semper et ubique *idem quoad rem* docuisse circa necessitatem luminis gloriae ad videndum Deum per essentiam. Nec mirum est quod non statim ab initio omnes verbi acceptiones ei occurrerint, cum ipse fuerit primus, ut videtur, qui *formulam* introduxit in Theologiam; vel potius non iudicaverit opportunum explicite adnotare, cum *res* esset indubitata: nam, ut recte animadvertit alibi, «illud oportet designari de quo potest esse dubium; *illud autem quo non est dubium, relinquitur intelligenti*» [4].

265. Denique *ex his omnibus facile est respondere sententiis theologorum ab hucusque exposita recedentibus.*

Illi enim omnes qui, cum Hugone a S. Victore, Durando Theodorico de Freiberg et Ioanne de Bassolis, nullum admittunt lumen gloriae ad visionem divinae essentiae, ultra incompatibilitatem cum definitione Ecclesiae contra Beguardos et Beguinas, falsis nituntur principiis. Nam Hugo a S. Victore, reducens contemplationem viae et patriae ad notitiam amorosam seu mysticam ex caritate, putavit cognitionem viae et patriae, sicut et ipsam caritatem, non differre essentialiter, sed solum gradualiter.

Hoc autem falsum est, quia quae differunt sicut esse et non esse differunt essentialiter. Atqui cognitio Dei in via et in patria differunt sicut esse et non esse, quia differunt sicut videre et non videre ipsam divinam essentiam [5]. Ergo differunt essentialiter et non solum gradualiter. Et propter hoc, ad videndam divinam essentiam, non sufficit intendere

---

[1] FERRARIENSIS, O. P., in *III Contra Gent.*, cap. 53, n.º 11.

[2] DOM. DE SOTO, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 2, 4 circa finem: «certe non opus habuit retractione» (ed. cit., p. 914 b).

[3] IOANNES A S. THOMA, O. P., in I, 12, 5, disp. XIV, a. 5, nn. 16-18, ed. Solesm., t. II, pp. 239-240.

[4] S. THOMAS, in *Heb.*, cap. I, lect. 6, ed. cit., p. 308 a.

[5] «Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre, sed per hoc quod est *videre et non videre*» (*De Verit.*, 18, 1). Hugonem data opera impugnant etiam Alexander Halensis (*Summa theol.*, I P., II libri, n.º 517, ed. cit., t. II, p. 765) et S. Bonaventura (*II Sent.*, d. 23, 2, 3, ed. cit., t. II, p. 544).

seu augere lumen naturale aut supernaturale viae secundum eandem rationem vel speciem, sed omnino neccesse est novum lumen alterius rationis infundere, ut supra retulimus ex S. Thoma [1].

Neque sarcina corporis corruptibilis aggravantis animam est unicum impedimentum ne mens tota sua intentione in Deum feratur usque ad visionem facialem eius; alioquin angeli, qui corpus non habent, naturaliter possent Deum per essentiam videre; et similiter animae separatae: quo nihil absurdius dici potest. Sed impedimentum principale et essentiale est radicalis impotentia physica cuiuscumque intellectus creati et creabilis ad *naturaliter* videndam ipsam divinam essentiam ut est in se. *Ipsa ergo non elevatio* intellectus creati per lumen gloriae est essentiale et proprium impedimentum cur in statu viae non videatur divina essentia. Et hoc impedimentum vocat S. Thomas per modum *simplicis negationis* et non solum per modum contrarietatis; nam «sicut *rusticus impeditur* ab *actu geometricandi* ex hoc quod *habitum geometriae* non habet, ita etiam Adam ab *actu visionis* Dei *impediebatur* quia nondum [eius] intellectus erat ad hunc actum per *habitum gloriae* sublevatus» [2]. «Et ideo, omni velamine remoto, nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat si lumine gloriae non illustretur: *ipsa enim carentia gloriae, erit divinae visionis impedimentum*» [3].

266. Durandus autem petit principium quando dicit quod, sublato omni impedimento ex parte medii obiectivi creati, *sufficit praesentia* ipsius divinae essentiae intellectui nostro ut ab eo per seipsam videatur. Duplex est enim praesentia immediata alicuius intelligibilis intellectui: una, materialis seu in esse entis; alia, formalis seu in esse intelligibilis. Divina essentia est quidem immediate praesens omni intellectui creato praesentia *materiali* seu in esse *entis*, cum Deus sit immediate praesens per essentiam suam omnibus rebus creatis, et tamen constat quod non videtur ab omni

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 53, arg. 4.

[2] *II Sent.*, d. 23, 2, 1 ad 5.

[3] *De Verit.*, 10, 11 ad 7.

intellectu; et hoc ideo, quia sola praesentia materialis obiecti non sufficit ad cognitionem, sicut color est materialiter praesens oculo caeco, nec tamen ideo videtur ab eo. Requiritur ergo praesentia immediata *formalis* seu in esse *intelligibilis*. Atqui haec formalis praesentia non datur sine lumine gloriae.

Est enim praesentia formalis obiecti in esse intelligibilis quando est coram subiecto potente intelligere, sicut color est formaliter praesens oculo quando est coram oculo potente videre, ut perbelle explicat S. Augustinus: «quomodo oculus positus in Sole caecus, praesens est illi Sol, sed ipse Soli absens est; sic omnis stultus, omnis iniquus, omnis impius, caecus est corde: praesens est Sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est; non quia ipsa illi absens est, sed quia ipse ab illa absens est» [1]. Constat autem intellectum creatum per suas vires naturales non posse Deum videre per essentiam. Ut ergo possit videre, ita ut sit ei praesens formaliter in esse visibili immediato, necesse est ut elevetur aliquo lumine supernaturali proportionato, quod est et appellatur lumen gloriae.

Quapropter S. Thomas, praeoccupans sophisma Durandi, illud confutaverat dicens: «quamvis divina essentia sit praesens intellectui nostro, non est tamen ei coniuncta ut forma intelligibilis quam intelligere possit, quamdiu lumine gloriae non perficitur; ipsa enim mens non habet facultatem videndi Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur: et sic deficit, et videndi facultas, et visibilis praesentia» [2]. Formaliter enim loquendo intelligibile et intellectus sunt correlativa, sicut obiectum et potentia; est enim intelligibile ut tale, id quod potest intelligi: posse autem intelligi est correlativum ad intellectum qui potest illud intelligere.

Quod rursus addit Theodoricus de Freiberg, omnino gratis asseritur: *tum* quia falsum est omnes probatos philosophos ante ipsum, suam tenere sententiam de intellectu

[1] S. AUGUSTINUS, *Tractatus I in Ioannem*, n.º 19, ML. 35, 1.388.
[2] *De Verit.*, 10, 11 ad 11.

agente per essentiam intelligente in actu, cum nec Proclus, ad quem provocat, hoc defenderit; *tum* quia ratio quam adducit ad impugnandam doctrinam S. Thomae de lumine gloriae, rudis et puerilis est.

Verum quidem est quod quidquid recipitur in intellectu, est in eo intellectualiter: at inde minime sequitur illud reduci ad speciem intelligibilem vel intellectam, idest impressam vel expressam, ut ipse concludit. Multa enim de facto recipiuntur in intellectu possibili ut in subiecto *quo*, ut ipse actus intelligendi qui immanens est, et lumen fidei theologicae, et lumen prophetiae, et lumen donorum Spiritus Sancti intellectualium, quae tamen certissime non sunt species intelligibiles, sed lumina se habentia ex parte ipsius potentiae intellectivae, quam elevant et perficiunt supernaturali vigore.

Ut praeteream aliud dilemmatis membrum, quod nedum gratis adducitur, verum et absolute repugnans est. Nullus enim eorum, qui lumen gloriae creatum admittunt, illud reponunt in ipsa essentia animae sicut in subiecto, multoque minus S. Thomas. Si namque ita esset, deberet esse habitus entitativus, non operativus (I-II, 50, 2), ac proin ineptus omnino ad actum visionis beatificae explicandum.

Ioannes vero de Bassolis, ultra aequivocationem Durandi, duplici errore fundatur. *Primo*, de immediata beatificatione essentiae animae ab essentia Dei, absque ullo actu proprio beati, sed mere passive se habente; qui error supra exclusus est, ad a. 2 huius quaestionis [1]. *Secundo*, de identitate caritatis et gratiae et gloriae cum Spiritu Sancto, sequens in hoc erroneam positionem Hugonis a S. Victore et Magistri Sententiarum: qua de causa negat in patria dari habitum caritatis; et hic etiam error est eodem loco impugnatus, cum beatitudinem nostram formalem faceret increatam [2].

267. Et idem dicendum est de explicatione Tauleri, Petavii, Thomassini, Maignan et Berti, qui vel erroneam illam positionem, incompatibilem cum doctrina Concilii Tri-

[1] Supra, n.º 56.
[2] Supra, n.º 28.

dentini [1], restaurarunt; vel insuper leges *appropriationis* divinarum personarum converterunt in *proprietates* [2].

Ceterum, per lumen mere obiectivum et increatum non elevatur ut sic potentia intellectiva creati intellectus, sed necesse est ponere lumen creatum interius roborans et elevans vim eius intellectivam, eo fere modo quo de gratia docet Concilium Tridentinum [3].

Unde S. Thomas, horum aequivocationem quasi praevidens, eos per anticipationem confutavit, scribens: «*lumen Dei* quandoque dicitur *ipse Deus,* quandoque vero *aliud lumen derivatum ab ipso*, secundum illud Psalmi 35, 10: in lumine tuo videbimus lumen. *Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo*» [4].

268. Illi denique nominales qui, cum Mayr et Marsilio, ponunt lumen gloriae creatum disponens intellectum ad recipiendam ipsam visionem increatam Dei nobis communicatam, errant tum circa naturam beatitudinis formalis hominis quam dicunt increatam, tum circa naturam luminis gloriae quod ut dispositionem mere passivam concipiunt, contra sana principia Theologiae et Philosophiae. Unde Dominicus de Soto eos deridet dicens, quod «ut sunt metaphysicae scientiae parum amici, ita neque in huiusmodi speculationibus multum insudant» [5].

Quae cum ita sint, non videntur exaggerata verba Molinae dicentis quod «opinio S. Thomae consonantior est definitioni Ecclesiae, quam supra attulimus, estque valde probabile eo in loco Patres Concilii eam definire voluisse; quare temerarium ac periculosum iudico, post definitionem illam Ecclesiae, discedere a sentential D. Thomae, quae merito communis est hodie inter omnes Doctores» [6].

---

1 CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., nn. 799-800; 820-821.

2 Vide nervosam Thomassini confutationem apud FRANZELIN, S. J., *Tractatus de Deo Uno*², thes. 16, pp. 209-211, Romae, 1876.

3 CONCILIUM TRIDENTINUM, Denz., nn. 796-800.

4 *Quodlib. I*, 1, 1 ad 2.

5 DOM. DE SOTO, O. P., in *IV Sent.*, d. 2, 4, § In introitu quaestionis huius, ed. cit., p. 912 a.

6 L. MOLINA, S. J., in I, 12, 5, disp. I, § Secunda propositio, ed. Lugduni, 1622, p. 108 a.

§ II

DE ESSENTIA LUMINIS GLORIAE

269. Ut patet ex modo dictis, lumen gloriae potest esse duplex: unum *proprium patriae* seu *comprehensorum;* aliud, miraculose collatum quibusdam *viatoribus*, ideoque *appropriatum* statui *viae* utpote cum eo compatibile. Quando ergo inquirimus naturam vel essentiam luminis gloriae, quaestio revera est duplex: *prima*, de natura luminis gloriae quod est in *patria; secunda*, de natura luminis gloriae quod miraculose confertur quibusdam *viatoribus* dum adhuc *in hac vita* degunt.

270. CONCLUSIO PRIMA: *Lumen gloriae, quod in patria communicatur omnibus comprehensoribus, est habitus operativus intellectualis theologicus.*

S. Thomas expresse docuit illud esse *habitum* in *Scripto super Sententiis Petri Lombardi*. In *I Sent*. ait: «Ibi autem [in patria] statim sine difficultate occurret in illo *divino lumine* quidquid quaeretur; unde etiam homines intelligent *intellectu deiformi*, sicut et angeli» [1].

In *II Sent*.: «Adam ab actu visionis Dei impediabatur, quia nondum [eius] intellectus erat ad actum *per habitum gloriae* sublevatus» [2].

In *III Sent*. quaerit utrum anima Christi cognoverit Verbum mediante aliquo *habitu*, et respondet negando habitum «quantum ad speciem, quae sit similitudo [obiectiva] cogniti», sed affirmando ipsum quantum ad lumen intellectuale [3]; et in hoc sensu concludit: «ergo [in Christo fuit] *habitus gloriae...;* ergo anima Christi aliquo *habitu* cognoscit Verbum» [4]; «ergo [videt Deum] mediante aliquo *habitu*» [5].

In *IV Sent*. asserit quod «dotes dicuntur *habitus*» et

---

1 *I Sent.*, d. 1, 4, 2 ad 2.

2 *II Sent.*, 23, 2, 1 ad 5.

3 *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3 c, ed. cit., nn. 48-50.

4 *III Sent.*, d. 14, loc. cit., arg. 1 sed contra, n.º 19.

5 *III Sent.*, d. 14, ibid., arg. 2 sed contra, n.º 20.

quod «visio» quandoque summitur «*habitualiter*, idest pro *habitu* a quo talis operatio [beatifica] elicitur, idest pro ipsa *gloriae claritate* qua anima divinitus illustratur a Deum videndum» [1]. «Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur *habitus* qui visionem eliciat, et sic est una *dos*, quae dicitur ab omnibus visio» [2].

In Quaestionibus Disputatis de Veritate. «Lumen gloriae... menti infunditur uno modo *per modum formae connaturalis factae et permanentis*, et sic facit mentem simpliciter beatam, et hoc modo infunditur beatis *in patria*» [3]; et tunc est *dos* gloriae seu *habitus* gloriae [4].

Postea vero inquirit utrum anima Christi videat Verbum per aliquem habitum, et respondet dicendo «quod anima Christi in cognitione qua Verbum videbat, indiguit *habitu*, quod est *lumen* [*gloriae*], non ut per quod fieret aliquid intelligibile actu sicut est in nobis lumen intellectus agentis, sed ut per quod elevaretur in id quod est supra se» [5]; «et ideo illud quod superadditum est animae Christi, oportet ibi ponere per modum *habitus*» [6]: unde et lumen illud «in Christo fuit ut *habitus* ipsam animam Christi beatificans a principio suae creationis» [7].

In II Epist. ad Corinthios. «Lumen gloriae... menti infunditur uno modo *per modum formae connaturalis factae et permanentis*, et sic facit mentem simpliciter beatam; et hoc modo infunditur *beatis in patria*, et ideo dicuntur *comprehensores* et, ut ita dicam, *visores*» [8].

In *Summa Theologica.* «*Lumen creatum* est necessarium ad videndum Dei essentiam; non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quia secundum se intelligibilis est, sed *ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum,*

[1] *IV Sent.*, d. 49, 4, 2 c et ad 3.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 4, 5, qla. 1 c.
[3] *De Verit.*, 13, 2 c.
[4] *De Verit.*, 13, 2 c et ad 5.
[5] *De Verit.*, 20, 2 c in fine.
[6] *De Verit.*, 20, 2 c circa medium.
[7] *De Verit.*, loc. cit., paulo post medietatem.
[8] In *II Cor.*, cap. 12, lect. 1, ed. cit., p. 506 a.

per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum» [1].

«Videtur autem [Deus per essentiam] *a beatis in patria, in quibus huiusmodi lumen inest per modum cuiusdam formae permanentis et perfectae*, secundum illud Psalmi 35, 10: in lumine tuo videbimus lumen» [2]; «*habitus* autem est *forma permanens*» [3].

Et paulo post: «lumen gloriae... participari potest uno modo per modum *formae immanentis*, et sic beatos facit sanctos *in patria*» [4], qui sunt beati *habitualiter* et non secundum merum *actum*, ut Paulus in raptu [5].

Denique: «unio nostra ad Deum, inquit, est *per operationem*, in quantum scilicet eum *cognoscimus et amamus;* et ideo talis unio est per gratiam *habitualem*, in quantum operatio perfecta procedit ab *habitu*» [6].

Et docet quod anima Christi perfectius videt quam quaelibet alia creatura, quia plenius recepit influentiam divini luminis, hoc est, perfectius participat *habitum* luminis gloriae, ex quo pendet perfectio cognitionis Dei *ex parte cognoscentis* [7].

Pariter S. Bonaventura docet quod anima Christi videt Verbum «per aliquam influentiam, quae ipsam animam cognoscentem faciat Deo similem ac deiformem, et ita per aliquem *habitum* ipsam animam informantem, qui quidem *habitus* non potest esse nisi aliquid creatum» [8].

271. *Probatur ergo conclusio, primo, ex omnibus hucusque dictis.* Demonstratum est enim beatitudinem formalem esse operationem elicitam ab intellectu elevato et roborato aliquo

[1] I, 12, 5 ad 1.
[2] II-II, 171, 2 c.
[3] II-II, 171, 2 c. S. Doctor ibi quaerit utrum prophetia sit *habitus:* negat autem lumen propheticum esse habitum, sed affirmat lumen gloriae *habitum* esse.
[4] II-II, 175, 3 ad 2.
[5] II-II, 175, 3 ad 3.
[6] III, 6, 6 ad 1. Cf. 7, 1 ad 2.
[7] III, 10, 4 c et ad 1.
[8] S. BONAVENTURA, in *III Sent.*, d. 14, 1, 1 c, ed. cit., t. III, p. 297 a.

habitu supernaturali *proprio status patriae*, qui non potest esse nisi lumen gloriae, «quia *solum lumen gloriae* est qualitas *propria* coelestis *patriae:* reliquae namque qualitates supernaturales *aut* sunt *viae*, ut fides; *aut* sunt *communes* viae et patriae, ut caritas» [1]. Si enim beatitudo formalis naturalis est operatio intellectus speculativi roborati habitu intellectuali, a fortiori beatitudo formalis supernaturalis, quae infinite perfectior est in se et nostrae naturali potentiae difficilior. Unde S. Thomas absolute pronuntiat: «*oportet* quod actus ille in quo felicitas consistit, ab *habitu* aliquo progrediatur» [2]. Ostensum est etiam huiusmodi habitum non posse consistere in aliqua specie intelligibili vel specierum collectione, quia «non est possibile quod intellectus creatus elevari possit ad videndum Deum in seipso per suam essentiam *una* specie creata vel etiam *pluribus*» [3]. Probatum est quoque talem habitum necessario consistere *in solo lumine intellectuali se habente ex parte huiusmodi potentiae intellectivae.* Atqui in patria lumen istud beatis confertur modo connaturali et lege status beatitudinis, dum in via quibusdam tantum confertur ex privilegio et miraculose [4]. Aut ergo lumen gloriae nusquam est habitus —et sic beatitudo supernaturalis non esset ex habitu—, aut necessario et maxime debet esse habitus prout est in patria.

272. *Secundo probatur directe* tum argumento *proprio* tum argumento *analogico.*

Argumentum proprium (a definitione habitus *operativi* ad definitum). Habitus operativus, secundum proprietatem sui nominis, significat qualitatem quandam quae est principium [elicitivum] actus, informantem et perficientem potentiam» [5] operativam, ut prompte, faciliter, firmiter et delectabiliter

---

[1] CAIETANUS, O. P., in III, 10, 4, n.º 5.
[2] *De Verit.*, 20, 2 ad 2.
[3] *Compendium theol.*, II P., cap. 9, § Hoc etiam manifeste apparet, ed. Vives, t. XXVII, p. 124 a in fine.
[4] Supra, nn. 263-264.
[5] *II Sent.*, d. 24, 1, 1 c. Cf. *I Sent.*, d. 3, 5 ad 5: «habitus est principium *elicitivum* operationis».

operetur [1]. Atqui lumen gloriae prout est in patria est qualitas quaedam informans et perficiens intellectum creatum beati, qua hic non solum redditur potens sed et expeditus in exercendo actu visionis facialis Dei prompte, faciliter, firmiter et delectabiliter.

Redditur quidem *simpliciter potens* ad visionem facialem exercendam quia, ut patet ex paulo supra dictis [2], sine tali lumine, nec de potentia Dei absoluta potest intellectus creatus illam operationem exercere; et hoc ideo, quia habitus supernaturales operativi quoad substantiam, cum dentur ad actus essentialiter seu quoad ipsam substantiam operis excedentes vires naturales potentiae, non solum requiruntur ad *modum* operis, sicut naturales, sed ad *ipsum opus* ut sic; unde in suo ordine supernaturali «habent etiam rationem *potentiarum* supernaturalium et non solum habituum» [3] sicut habitus naturales seu acquisiti. «Unde actus videndi Deum in patria est ab intellectu creato, elevato tamen quoad *substantiam* actus» [4].

Redditur etiam *expeditus ad bene et perfecte* exercendam visionem illam secundum speciem suam, hoc est, prompte, faciliter, firmiter seu constanter et uniformiter, et delectabiliter. Nam lumen illud in patria efficitur *quasi connaturale beatis*, sicut lux participata a Sole est quaedam forma manens *quasi connaturalis* effecta in stellis [5]; se habent autem beati in coelo ad Deum, qui est Sol iustitiae [6], sicut stellae ad Solem [7]; nec mirum, cum lumen gloriae sit formale «constitutivum intellectus creati in esse divino» intellectuali [8] seu in esse deiformi similitudine perfecta, quae est ratio videndi

---

[1] *Quaest. disp. De Virtutibus in communi*, 1 c et ad 11 et 13; *De Caritate*, 2 c.
[2] Supra, nn. 259-264.
[3] D. BAÑEZ, O. P., in I, 12, 5, dub. 3, ad 4, ed. cit., p. 270 *a* in fine, *b* initio. Cf. etiam in I, 88, 3, ad 3 arg. in contrarium, ed. Venetiis, 1591, col. 1.657.
[4] CAIETANUS, O. P., in II-II, 171, 2, n.º 8.
[5] *De Verit.*, 13, 2.
[6] *Malach.*, 4, 2.
[7] *I Cor.*, 15, 41.
[8] CAIETANUS, O. P., in I, 12, 2, n.º 12.

Deum ex parte nostra, secundum illud: «*similes* ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est» [1]. Unde sicut naturale est stellis lucere, licet dependenter ab influxu Solis; et fulgere corpori glorioso, quamvis dependenter a gloria animae [2]; ita beatis habentibus lumen gloriae ut *dotem et quasi connaturale*, naturale est visionem divinae essentiae elicere. «Illuminatus [si]quidem illo, naturalissime videt Deum, adeo ut impossibile sit non videre illum, stante lumine» [3].

Ac vere, visio beatifica in coelo semper est *in promptu*, cum sit semper in actu secundo; et *facilis*, quia sine ullo labore vel impedimento; et *firma* seu constans et uniformis, quia continuata exsistit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum absque ulla intercissione seu evacuatione [4] et absque ulla remissione; et *delectabilissima*, secundum illud: «*adimplebis* me *laetitia cum vultu tuo*» [5], «*satiabor* cum apparuerit *gloria tua*» [6]. Unde S. Augustinus egregie scribit: «exardesce amore atque desiderio sempiternae vitae sanctorum, *ubi nec operosa erit actio nec requies desidiosa;* laus erit Dei sine fastidio, sine defectu; nullum in anima taedium, nullus labor in corpore; nulla indigentia, nec tua cui subveniri desideres, nec proximi cui subvenire festines: omnes deliciae, Deus erit; et satietas sanctae civitatis in illo et de illo sapienter beateque viventis» [7].

Evidenter ergo lumen gloriae, prout est in patria comprehensoribus collatum, est habitus.

273. *Argumentum analogicum* (ex proportionalitate luminis gloriae ad statum gloriae cum lumine gratiae in via et lumine naturae ad statum naturae). Est enim triplex *lumen intellectuale* a Deo collatum creaturae intellectuali, nempe lumen naturae a Deo creante, lumen gratiae a Deo

---

[1] *I Ioan.*, 3, 2.
[2] III, 45, 2.
[3] Caietanus, in I, 12, 5, n.º 9, ad 2 Scoti.
[4] Benedictus XII, *Constitutio dogmat.* «*Benedictus Deus*», Denz., n.º 530.
[5] Psalm. 15, 11.
[6] Psalm. 16, 15.
[7] S. Augustinus, *De cathechizandis rudibus*, cap. 25, n.º 47, ML. 40, 342-343.

sanctificante et lumen gloriae a Deo beatificante [1], intelligendo per lumen intellectuale *vigorem intellectus ad intelligendum* [2]: et inter ista tria lumina datur proportio quaedam, sicut et inter naturam, gratiam et gloriam, cum gloria perficiat gratiam sicut gratia naturam. Unde argumentum sic proponi potest:

Ita se habet lumen gloriae ad statum gloriae sicut se habet lumen gratiae ad statum gratiae et lumen naturae ad statum naturae. Atqui lumen intellectuale *naturae* se habet ad statum naturae *per modum qualitatis permanentis;* et similiter lumen *gratiae* ad statum gratiae. Ergo et lumen gloriae se habet ad statum gloriae *per modum qualitatis permanentis et connaturalis effectae*, quod significamus nomine *habitus*. Ergo lumen gloriae, prout est in comprehensoribus in statu gloriae, est *habitus*.

Maior constat ex eo, quod haec tria lumina intellectualia subiectiva conferuntur creaturae rationali a Deo secundum ordinem suae Sapientiae et Providentiae, ut per ea perfectionem suam consequatur creatura secundum *statum* suum. Est autem proprium divinae Providentiae non destruere naturam et conditiones eius, sed potius eas perficere secundum modum suum, sese eis attemperando.

Minor est clara. Nam lumen intellectuale *naturae* potest esse duplex: unum *innatum seu concreatum* cum ipsa anima vel forma intellectiva, nempe ipsa *naturalis potentia intellectiva*, quae certe est qualitas *permanens et connaturalis* naturae

---

[1] I, 106, 1 ob. 2 cum resp.
[2] Quod ita explicat et iustificat S. Thomas ex analogia ad lumen corporale: «de *lumine intellectuali* oportet nos loqui *ad similitudinem luminis corporalis* [nam et hoc verbum, *lumen*, primo dictum est de *lumine* corporali, et postmodum extensum est *analogice* ad ordinem *intellectualem*, cum naturalem tum supernaturalem]; *lumen* autem *corporale* est medium *quo* videmus, et servit nostro visui *in duobus: uno modo*, in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat in potentia visibile [= lumen *obiectivum*]; *alio modo*, in hoc quod *visus ipse confortatur ad videndum* ex luminis natura [= lumen subiectivum], unde et oportet esse lumen in compositione organi. *Unde et lumen intellectuale* potest dici [vel] *ipse vigor intellectus ad intelligendum* [= lumen *subiectivum*], *vel* etiam id *quo* aliquid fit nobis notum [= lumen *obiectivum*]» (*De Verit.*, 9, 1).

intellectuali; aliud *acquisitum* propriis actibus ad promptius et facilius et fortius operationes intellectuales exercendas, scilicet *habitus intellectuales*.

Lumen autem intellectuale *gratiae*, nempe lumen fidei et donorum Spiritus Sancti intellectualium, quae simul cum ipsa gratia infunduntur a Deo in iustificatione [1], non potest esse ipsa naturalis potentia intellectiva, cum sit essentialiter supernaturale, sed *habitus*, cum subiecto *permanenter inhaereat* et distinguatur tum ab actibus praetereuntibus tum etiam ab illuminatione gratiae actualis excitantis et adiuvantis ut impius disponatur ad iustificationem [2].

Quod si Deus creaturam intellectualem in statu naturae instruxit lumine intellectuali permanenti naturali ad verum naturale intelligendum, *a fortiori* eam instruere debebat in statu gratiae lumine *habituali permanenti* supernaturali ad verum supernaturale credendum vel intelligendum; et *multo magis adhuc* in statu gloriae ad ipsam divinam essentiam *semper et ininterrupte* videndam. Non enim est conveniens quod providentia supernaturalis in summo, ut est providentia Dei beatificantis, minus provideat beatis quam iustificatis, et quam naturalis providentia hominibus in statu naturae consideratis. Propter quod S. Thomas iure dixit: «non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad *supernaturale* bonum quam creaturis quas diligit ad bonum *naturale*» [3].

«Igitur—concludit Dominicus de Soto—cum [Deus] res *naturales* suis potentiis et virtutibus instruxit, et respectu *supernaturalium* nos etiam habitibus infusis donaverit, quibus debitas valeamus actiones exercere, cur negandum est, cum intellectus naturaliter Deum videre nequeat, lumine aliquo et virtute supernaturali ad id muneris divinitus perfici» [4], et quidem per modum *habitus*?

Certe, nullibi maior necessitas alicuius habitus invenitur

---

1 Concilium Tridentinum, Denz., nn. 800, 821.
2 Concilium Tridentinum, Denz., nn. 797-798; 804, 809.
3 I-II, 110, 2.
4 Dom. de Soto, O. P., in *IV Sent.*, d. 49, 2, 4, ed. cit., p. 913 b.

quam luminis gloriae in patria. Nullibi naturalis potentia intellectus est magis radicaliter impotens secundum proprias vires naturales ad operationem suam exercendam; nullibi actus exercendus perfectior est quoad substantiam et omnes modos suos quam visio beatifica in patria; nullibi est magis continue et perseveranter operandum, cum ibi actus visionis semper idem specie et numero in aeternum manebit; nullibi intellectus videntis erit magis perfectus quam in patria. Atqui habitus requiritur ad sublevandam imbecillitatem potentiae, et ad bene et perfecte operandum, et ad perseverandum in operatione perfecta, ac denique «potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum *habitus*, quam si recipit per modum passionis solum» [1]. Aut ergo nullibi est admittendus habitus; aut si alicubi, ante omnia ponendus est in patria ad visionem beatificam eliciendam.

Denique, si in ipsa patria ponitur *habitus* caritatis in voluntate ad diligendum Deum, cur negandus est *habitus* in intellectu ad eundem videndum, cum non minoris perfectionis sit visio quam dilectio et non minoris indigentiae ut elevetur et perficiatur habitu supernaturali sit intellectus quam voluntas?

Ceterum, negare lumen gloriae in patria esse habitum, est aequivalenter asserere Deum beatis per totam aeternitatem infundere illuminationes gloriosas transitorias et successivas: quod quidem *ex una parte* contradicit *unitati ininterruptae* visionis beatificae, quia oporteret tot numero visiones ponere quot illustrationes actuales; et *ex alia*, contradicit modo agendi divinae providentiae quae disponit omnia suaviter [2] et non abundat superfluis sicut non deficit in necessariis: eo vel magis quod minus perfecte et expedite fieret talis visio per infinitas illustrationes actuales quam per unum *habitum* infusum luminis gloriae. «Quis enim imaginabitur, ait Pesch, Deum in intellectu beatorum novas et novas sine fine entitates producere, quarum quaelibet,

---

1 *De Verit.*, 20, 2 c.
2 *Sap.*, 8, 1.

statim ut exsistere coepit, in nihilum abit?» [1]. Nullum ergo dubium esse potest quin lumen gloriae, prout est in patria, sit *habitus*.

Et quidem est *habitus intellectualis*, quia non solum perficit intellectum *quantum ad obiectum* suum, quod est ipsa Veritas Prima, sicut fides theologica; sed etiam *quantum ad modum actus sui*, quia facit eum intrinsece et intuitive videre ipsam Primam Veritatem per seipsam, quod quidem non obtinet habitus fidei. Unde fides theologica est habitus *intellectus*, at non habitus *intellectualis* [2]: e contra, lumen gloriae est perfectissimus habitus *intellectualis*.

274. Est etiam *habitus theologicus*, quia Deum ipsum habet pro obiecto proprio et formali *quod* et *quo*, ut patet ex dictis. Constat autem virtutes theologicas eas esse quae habent Deum ipsum pro obiecto formali *quod* et *quo* [3]. Et in hoc differunt a donis Spiritus Sancti intellectualibus quae sunt quidem habitus *intellectuales*, cum de se postulent evidentiam proprii obiecti, *at non sunt theologici*, quia non habent pro obiecto formali *quo* ipsum Deum.

275. Postremo, lumen gloriae est habitus theologicus *perfectissimus*, quia non solum excedit fidem et spem, quibus comparatur ut perfectum ad imperfectum [4], sed etiam ipsam caritatem, quia «non solum non potest esse informe [ut habitus fidei et spei], sed *non compatitur imperfectionem viae*, quam tamen caritatis habitus compatitur» [5], cum habitus caritatis idem specie et numero qui erat in via, maneat in patria: e contra, lumen gloriae, non potest esse *per modum habitus* nisi in patria, ut ex dictis patet. Sicut ergo «statu gloriae nihil est nobilius» [6], ita lumine gloriae, quod est

---

[1] Christ. Pesch, S. J., *Praelectiones theol.*, 5-6; *De Deo Uno*, n.° 78, t. II, p. 56.

[2] *III Sent.*, d. 23, 2, 3, qla. 3 c et ad 1 et 2, ed. cit., nn. 185-187; 4 c, n.° 198.

[3] I-II, 62, 1.

[4] I-II, 67, 3 c; 5 obi. 2 et resp.

[5] Caietanus, in I, 83, 3, n.° 28.

[6] *De Verit.*, 9, 2 ad 3.

habitus proprius statui gloriae, nullus est habitus operativus nobilior.

Praeterea, ille habitus operativus est perfectior qui nobiliorem actum habet, etiam supposita identitate obiecti proprii. Constat autem lumen gloriae perfectiorem actum habere circa ipsum Deum quam ceterae virtutes theologicae, ne excepta caritate; quia proprius actus luminis gloriae est visio facialis et intuitiva Dei, quae est ipsa beatitudo formalis consummata. Atqui nullus actus est perfectior actu essentialiter beatifico, qui est finis ultimus formalis. Propter quod S. Thomas dicit quod «beatitudo creata habet quandam *infinitatem* ex eo quod coniungit *infinito bono;* in se enim considerata *comprehendit omnia bona participabilia homini*» [1]. Ergo habitus luminis gloriae in patria incomparabiliter excedit alios habitus operativos theologicos, et consequenter omnes omnino operativos habitus, cum habitus theologici sint excellentissimum genus habituum operativorum.

Est tamen infra perfectionem *habitus entitativi gratiae* sanctificantis, quia se habet ad gratiam sanctificantem sicut intellectus ad essentiam animae intellectivae. Atqui ipsa essentia animae intellectivae est perfectior quam intellectus, qui ab essentia animae procedit et in ea sustentatur et ab ea recipit quidquid spiritualitatis habet. Ergo similiter ipsa gratia habitualis est perfectior habitus quam habitus luminis gloriae.

Insuper, gratia sanctificans se habet ad lumen gloriae sicut esse ad intelligere divinum participatum. Atqui simpliciter et absolute loquendo nobilius est *esse* quam *intelligere*, quia esse est actus omnium quae sunt in re et ipsum a nullo actuatur [2]. Ergo lumen gloriae, etiam prout est in patria, est habitus minus perfectus quam habitus gratiae sanctificantis. Unde S. Thomas, loquens de beatitudinibus et de earum praemiis, notat, post S. Augustinum, ordinem ascendentem a minori ad maiorem, scribens: «etiam praemia

---

[1] *I Sent.*, 44, 1, 3 ad 5.

[2] I, 4, 1 ad 3; 2 ad 3; I-II, 2, 5 ad 2, et dicta supra in h. l., t. II, nn. 194-199.

secundum additionem se habent ad invicem; nam plus est possidere terram regni coelorum quam simpliciter habere, multa enim habemus quae non firmiter et pacifice possidemus: plus est etiam consolari in regno quam habere et possidere, multa enim cum dolore possidemus: plus est etiam saturari quam simpliciter consolari, nam saturitas abundantiam consolationis importat: misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit: *adhuc autem maius est Deum videre*, sicut *maius* est qui *in curia regis* non solum prandit sed etiam *faciem regis videt: summam autem dignitatem* in domo regia, *filius regis habet*» [1]. Iam vero homo est filius Dei *per habitum gratiae* sanctificantis, per quam efficimur *divinae consortes naturae* [2], hoc est, *regenerati in filios Dei* [3]: sed *videt Deum per habitum luminis gloriae.* Ergo, iuxta S. Thomam, gratia sanctificans summam dignitatem et perfectionem obtinet inter omnia bona creata, ne excepto lumine gloriae in patria.

276. *At circa naturam luminis gloriae miraculose collati quibusdam in hac vita, operosius inquiritur.*

Iuxta quosdam thomistas, ut Marcum Serra et Salmanticenses [4], lumen gloriae quibusdam collatum in statu viae *differt specie* a lumine gloriae collatum comprehensoribus in patria, quia in patria est *habitus* proprie dictus, dum in via est *mera dispositio* transiens: apud S. Thomam autem simplex dispositio specie differt ab habitu [5]. Ex quo principio deducunt Salmanticenses quod «visio communicata Paulo in via et ea, quam in Patria habet, *distinguuntur essentialiter*» [6]; nam, si principium immediate elicitivum visionis est specie distinctum, et ipsa visio debet specie differre.

---

[1] I-II, 69, 4 ad 3.

[2] *II Pet.*, 1, 4.

[3] I-II, 110, 4.

[4] SALMANTICENSES, C. D., in I, 12, 5, disp. IV, dub. V, § 5, n.° 8; ed. cit., t. I, p. 249; MARCUS SERRA, O. P., in I, 12, 5, dub. 1, § Advertendum tamen, ed. cit., pp. 290-291.

[5] I-II, 49, 2 ad 3. Qua de re videri potest J. M. RAMÍREZ, O. P., *Doctrina S. Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem*, apud *Studia Anselmiana*, fasc. 7-8, pp. 121-142, Romae, 1938.

[6] SALMANTICENSES, *op.* et *loc. cit.*, p. 249 b.

Iuxta alios vero, ut Caietanum et Ioannem a S. Thoma, lumen gloriae collatum quibusdam viatoribus *non differt specie* a lumine gloriae comprehensorum, sed solum accidentaliter, quia lumen gloriae tam in patria quam in via verus habitus est, licet in patria sit in *statu* habitus, dum in via est solum in *statu* dispositionis. «Sicut non praeiudicat habitui ex natura sua quod quandoque insit per modum dispositionis, quando scilicet non est firmatus, ita non praeiudicat formae ex natura sua permanenti quod quandoque, per accidens, habeat modum transeuntis; *ut de lumine gloriae contingit*, quod *ex natura sua habet* rationem permanentis, ut patet *in beatis*, sed quandoque ex actione divina fit ut insit *per modum transeuntis*, ut *in Paulo et Moyse*» [1].

Et eum qui imaginetur lumen gloriae esse *genus* quoddam habens sub se plures species, appellat *divinantem*, quia «non habet unde formalem seu specificam differentiam inter lumina gloriae ostendat, cum sit unum obiectum formale absque medio, nec varietur specie ex receptivis, ut patet ex hoc quod eiusdem speciei est in angelis et hominibus» [2].

Similiter Ioannes a S. Thoma: «bene potest, inquit, id quod ex natura sua et specie est habitus permanens, accidentaliter et ratione status seu modi quo datur vel recipitur se habere per modum dispositionis seu passionis, quia non habet causas permanentiae sive ex parte subiecti recipientis sive ex parte causae influentis quia dat illam modo transeunti; sicut lux quae est in aere, licet non habeat contrarium et sit principium lucendi, tamen quia non habet radicem in subiecto, scilicet in aere, nec ratione alicuius status petit connaturaliter sibi per modum permanentis influi a sole, solum transeunter est in illo. *Lumen ergo gloriae* datum *beato* est in eo *permanenter*, quia, ratione *status* beatifici, petit sibi influi permanenter a Deo; datum autem *viatori*, non habet aliquem *statum* ratione cuius petat sibi permanenter influi a Deo. Et sic ex defectu causae permanenter influentis,

---

[1] CAIETANUS, in II-II, 171, 2, n.° 3.

[2] CAIETANUS, in III, 10, 4, n.° 5.

dicitur lumen datum *viatori* dari *per modum transeuntis*; non quia *ex specie sua permanentiam* non exigat» [1].

Consequenter, isti negant visionem facialem Dei in patria diferre specie a visione faciali ex privilegio concessa quibusdam in via.

277. *Quid S. Thomas ipse de hac re cogitaverit, non ita facile determinari potest.*

In primis certum est apud S. Thomam quod lumen gloriae, viatoribus quibusdam miraculose collatum, *non habet statum seu modum habitus*, quia non facit eos beatos simpliciter seu per modum status, sed solum secundum quid seu per modum actus [2]; et hoc ideo, quia non infunditur eis per modum formae permanentis et quasi connaturalis factae, sed sicut quaedam passio transiens [3], hoc est, non ut habitus sed ut actus [4]: unde et visio illa fit «raptim, per modum passionis; non autem permanenter, per modum beatitudinis» [5].

Secundo, certum est etiam apud ipsum quod visio illa raptim habita a quibusdam viatoribus est *eiusdem naturae vel essentiae ac visio permanenter elicita in patria a comprehensoribus.* Nam, ut supra vidimus, ita se habet iuxta S. Thomam lumen gloriae puris viatoribus miraculose collatum ad lumen gloriae comprehensorum, sicut claritas corporis Christi transfigurati ad claritatem corporis Christi resuscitati et glorificati et aliorum corporum glorificatorum. Atqui iuxta eundem S. Doctorem, claritas corporis Christi transfigurati erat eiusdem essentiae vel naturae ac claritas corporis Christi glorificati. Ita enim scribit: «fuit tamen ille fulgor *eiusdem generis* cum fulgore corporum glorificatorum, *non tamen ita perfectus, sicut caritas viae assimilatur caritati patriae*» [6], quae certe est eiusdem speciei vel essentiae in

---

[1] IOANNES A S. THOMA, O. P., in I, 12, 5, disp. XIV, a. 5, n.° 25, ed. Solesm., t. II, p. 242.

[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c et ad 4; *De Verit.*, 10, 11.

[3] *De Verit.*, 13, 2; *In II Cor.*, cap. 12, lect. 1, ed. cit., p. 506; II-II, 171, 2; 175, 3 ad 2.

[4] *De Verit.*, 13, 2 ad 5; II-II, 175, 3 ad 3.

[5] II-II, 174, 5 ad 1.

[6] *III Sent.*, d. 16, 2, 2 c, ed. cit., n.° 62.

via et in patria, licet in statu imperfectiori in via quam in patria. Et alio in loco: «claritas illa quam Christus in transfiguratione assumpsit fuit claritas gloriae *quantum ad essentiam*, non tamen quantum ad modum essendi» [1].

Quod quidem necesse habebat dicere, ex quo statui differentiam inter lumen gloriae in patria et lumen gloriae in via consistere in hoc quod in patria confertur comprehensoribus normaliter et quasi ex iure communi, dum in via confertur quibusdam *miraculose* et quasi ex privilegio: differunt ergo sicut effectus divinus miraculosus et effectus divinus non miraculosus. Atqui effectus miraculosus non differt ab effectu non-miraculoso secundum essentiam vel substantiam, sed solum secundum modum quo fit; nam «sanitas quae a Deo miraculose perficitur est *eiusdem speciei* cum sanitate quam facit natura» [2], unde «oculum caeci nati [IOAN., IX, per totum] Deus fecit *ad eumdem actum* ad quem formantur alii oculi secundum naturam, *et ideo fuit eiusdem speciei*» [3]. Ergo etiam *eiusdem speciei* sunt lumen gloriae *miraculose collatum* in via quibusdam puris viatoribus et lumen lgoriae comprehensorum in patria, et *ad eumdem actum* per es primo ordinantur, nempe ad visionem Dei per essentiam.

278. An vero secundum S. Thomam dicendum sit lumen gloriae quibusdam *viatoribus* collatum esse verum habitum quantum ad essentiam cum modo tamen seu statu dispositionis, ut dicebant Caietanus et Ioannes a S. Thoma, non constat; quin potius S. Doctor contrarium innuere videtur. Nam in Quaestionibus Disputatis *De Veritate* notat «quod hoc fuit ex *ipsa conditione luminis* mentem illustrantis, quod visio illa in Paulo *non permansit*» [4]; ergo videtur quod lumen illud ex ipsa sua conditione seu natura fuit transiens seu non permanens, et ideo ex ipsa sua essentia non fuit habitus. Et in ipsa *Summa Theologica* affirmat de raptu Pauli quod

---

[1] III, 44, 2.

[2] *Quaest. disp. De Virtutibus in communi*, 10 ad 7.

[3] I-II, 63, 4 ad 3.

[4] *De Verit.*, 13, 2 ad 7.

«aliquo modo *ad prophetiam pertinet*» [1]; unde sequi videtur quod lumen gloriae collatum Apostolo aliquo modo *ad lumen propheticum* pertinebat, ac si diceremus quod pertinebat *reductive* ad lumen propheticum. Ac revera S. Doctor *eadem formula* describit lumen propheticum et lumen gloriae collatum Paulo: «*lumen propheticum* non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis», sed «*per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis*» [2]: «lumen gloriae... dupliciter participari potest: uno modo, per modum formae immanentis, et sic beatos facit sanctos in patria; alio modo *per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae, et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit*» [3]. Atqui iuxta S. Thomam, lumen propheticum non est habitus secundum essentiam vel substantiam suam [4]. Ergo eodem iure dicendum videtur quod lumen gloriae Apostolo collatum et ab eodem S. Doctore aequiparatum lumini prophetico, non sit essentialiter habitus, sed mera dispositio vel passio transiens.

Caietanus videtur hanc difficultatem praevidisse, et eam solvit hisce verbis: «modus essendi permanenter vel transeundo, si sit *per accidens*, non variat speciem formae; si sit *per se*..., arguit diversitatem specificam formarum». Itaque «lumen propheticum specie distinguitur a lumine gloriae, quamvis *per accidens* lumen gloriae quandoque propheticum dicatur, quando scilicet *per accidens* est per modum transeuntis, ut de Moyse dicitur. Sed relinquendo ea quae sunt *per accidens*, lumen propheticum specie distinguitur a lumine gloriae: est enim *ex sua natura* forma habens modum *passionis;* lumen autem gloriae *ex sua natura* habet modum formae *permanentis*. Unde, si Deus conservaret lumen propheticum in aliquo, nonnisi *per accidens* permaneret, habens *secundum se* naturam transeuntis» [5].

---

1 II-II, 175, 3 ad 2 in fine.
2 II-II, 171, 2 c.
3 II-II, 174, 3 ad 2.
4 II-II, 171, 2.
5 CAIETANUS, O. P., in II-II, 171, 2, n.° 4.

279. Haec tamen responsio, licet bona sit, *supposito quod lumen gloriae quibusdam viatoribus collatum sit verus habitus quantum ad essentiam suam*, difficultatem exegeticam textuum, qui hanc doctrinam non supponunt vel saltem non praeseferunt, non videtur attigisse.

Magis ad rem esset alia distinctione uti. Lumen propheticum et lumen gloriae Moysi vel Paulo vel quibuslibet aliis viatoribus collatum possunt dupliciter comparari: uno modo, in ratione *luminis;* alio modo, in ratione *entis*.

Si ergo comparentur formaliter seu reduplicative in ratione luminis, differunt specie inter se, quia proprium obiectum formale et proprium actum specifice distincta habent: nam obiectum formale luminis gloriae est ipsemet Deus prout est in se, dum obiectum formale luminis prophetici est Deus prout in specie vel similitudine obiectiva creata repraesentatur [1]; similiter, proprius actus luminis tam gloriae in patria quam in via est visio facialis et intuitiva ipsius divinae essentia, dum e contra proprius actus luminis prophetici sunt veritates supernaturales ad Deum pertinentes quin ipsa divina essentia in seipsa videatur [2]: alioquin, quicumque habent lumen propheticum viderent Deum per essentiam, quod patet esse falsum.

Si vero comparentur materialiter seu specificative in ratione entis sive modi essendi, tunc conveniunt inter se, quia utrumque lumen participatur ab homine viatore *per modum cuiusdam passionis transeuntis*, atque ideo *habent eundem modum essendi* in intellectu possibili prophetae vel videntis: unde sub hoc *materiali* respectu, sunt *eiusdem speciei*. Qua de causa, S. Thomas, postquam dixit quod lumen gloriae fuit participatum ab Apostolo «*per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiae*», concludit: «et *ideo* talis raptus *aliquo modo ad prophetiam* pertinet» [3], hoc est, non simpliciter et formaliter sub ratione luminis, sed secundum quid et materialiter sub ratione entis seu modi essendi,

---

1 II-II, 171, 1; 175, 3 c et ad 1. Cf. *De Verit.*, 18, 1 ad 1 et 13-14.
2 II-II, 171 per totum, specialiter a. 2.
3 II-II, 175, 3 ad 2.

sub quo respectu eodem modo iudicandum est de lumine gloriae sicut de lumine prophetico.

Et quia lumen gloriae est elicitivum visionis beatificae sub formali ratione luminis, non sub materiali ratione entis seu modi essendi, *eiusdem omnino speciei* est visio divinae essentiae elicita a lumine gloriae comprehensorum et viatorum quorumdam, quia et lumen gloriae, sub ratione formali luminis, est eiusdem speciei in utrisque, licet specie differant materialiter sub ratione materiali entis seu modi essendi, cum in patria sit habitus, dum in via est passio seu impressio quaedam transiens. Sicut ergo convenientia materialis sive in ratione entis luminis gloriae in via et luminis prophetici non facit identitatem essentialem seu specificam utriusque luminis, quia essentia sive species desumitur ex forma vel ex formali consideratione; ita differentia materialis seu in ratione entis inter lumen gloriae in patria et lumen gloriae in via non facit differentiam essentialem sive specificam inter ea, quia differentia specifica sive essentialis sumitur ex forma vel ex formali consideratione, non ex materia vel ex materiali consideratione.

Tamen, quia duratio sequitur immediate ad *esse*, nam «duratio omnis attenditur secundum quod aliquod est *in actu*, tamdiu enim res durare dicitur quamdiu est in actu» [1], duratio ipsius visionis beatificae desumitur ex esse seu modo essendi luminis gloriae in subiecto, scilicet per modum permanentis vel per modum transeuntis, non ex ipsa formali ratione luminis ut sic: *exsistentia* enim causae non est *ratio formalis* agendi, sed solum *conditio sine qua non* omnino necessaria et insupplebilis. Quando ergo S. Thomas dixit «quod hoc fuit ex ipsa conditione luminis mentem illustrantis, quod visio illa in Paulo *non permansit*» [2], *sed raptim tantum et transeundo* fuerit, *ipsa conditio* non significat essentiam luminis sub ratione formali luminis, sed modum essendi seu potius exsistendi sub ratione materiali entis; quia enim habebat esse per modum passionis transeuntis, visionem

[1] *I Sent.*, d. 19, 2, 1 c.
[2] *De Verit.*, 13, 2 ad 7.

producebat per modum actus transeuntis tantum. Eo vel magis quod, in terminologia S. Thomae, *conditio* significat *modum essendi* permanentem seu immobilem vel transeuntem et facile mutabilem [1].

Decipitur ergo Marcus Serra quando illud: *ex ipsa conditione*, intelligit: *ex ipsa sua natura* vel essentia [2]; sicut decipiuntur Salmanticenses distinguentes specie visionem divinae essentiae elicitam a lumine gloriae distincto in esse materiali entis secundum quod formaliter non elicit ipsam, per transitum *a secundum quid ad simpliciter* seu per fallaciam *non causae ut causae.*

Salva igitur reverentia erga tantos viros, mihi videtur quod auctores utriusque sententiae problema non recte posuerunt. Cum enim, iuxta S. Thomam, Moyses et Paulus habuerint in via visionem facialem Dei per modum *actus* tantum, non per modum *habitus* seu *status* sicut beati in patria [3], et aliunde requiratur omnino in utroque casu auxilium seu vigor superadditus supernaturalis luminis gloriae [4]; —comparatio luminis gloriae viatorum ad lumen gloriae comprehensorum respectu visionis beatificae exercendae, est sicut comparatio auxilii gratiae actualis ad auxilium gratiae habitualis respectu actus supernaturalis exercendi in via, nam et ad omnem actum supernaturalem exercendum in via requiritur omnino auxilium supernaturale gratiae Dei. Unde ita se habet lumen gloriae quod habuerunt Moyses et Paulus in via ad lumen gloriae quod habent beati in patria, sicut se habet gratia actualis ad gratiam habitualem; vel sicut se habebat claritas *actualis* corporis Christi transfigurati ad *habitum* sive *dotem* claritatis corporis Christi resuscitati et glorificati.

Atqui nefas est dicere gratiam actualem esse habitum quantum ad essentiam vel substantiam suam, licet cum

[1] Cf. II-II, 183, 1.
[2] MARCUS SERRA, O. P., in I, 12, 5, dub. 1, § Advertendum tamen, ed. cit., p. 291.
[3] *De Verit.*, 13, 2 ad 5; II-II, 175, 3 ad 3.
[4] II-II, 175, 3 ad 2.

modo seu statu dispositionis; secus, quicumque recipit gratiam actualem, esset iustus vel iustificatus quantum ad essentiam vel substantiam iustificationis, licet cum modo seu statu dispositionis: sed gratia actualis, sicut nomine ipso patet, est *essentialiter* per modum *motionis seu impulsus*, quae *transeunter elevat* et applicat intellectum aut voluntatem humanam ad aliquam actum supernaturalem fidei, spei, timoris, poenitentiae, dilectionis Dei et nullo modo est habitus, sed qualitas vialis per modum simplicis dispositionis [1]. Ergo similiter lumen gloriae in Moyse et Paulo non erat habitus quantum ad essentiam vel substantiam suam, sed illuminatio gloriosa per modum motionis seu impulsus seu fulgurationis, *transeunter* elevans et applicans eorum intellectum possibilem ad videndam ipsam divinam essentiam *raptim et transeunter*.

Ut quid poneretur qualitas *natura sua permanens* ad actum *fugacem* exercendum? Abundaret *superfluis* divina providentia, cum satis esset illuminatio per modum fulgurationis transeuntis. Sed si dicatur verus habitus secundum speciem et naturam suam, ei *connaturaliter* deberetur modus seu status *habitualis*, et nonnisi per exceptionem sive *miraculose* consisteret cum statu seu modo *dispositionis;* et sic *imperfectio* eius esset *ex miraculo* divino: quo quid absurdius cogitari potest?

Neque *visio beatifica* ab eo producta esset *diversae speciei* a visione producta in patria, sed *unius eiusdemque;* sicut actus fidei et spei et timoris et poenitentiae et cuiuscumque virtutis elicitus ex gratia actuali est *eiusdem speciei* ac actus elicitus ex gratia habituali propriae virtutis infusae, licet *quandoque* unus sit informis et alius sit formatus: at informitas vel formatio virtutum per se infusarum et actuum eius *non mutat speciem* actus vel virtutis [2].

Quae cum ita sint, CONCLUDENDUM EST *lumen gloriae quibusdam viatoribus miraculose collatum, non esse habitum, sed illuminationem per modum passionis seu impressionis transeuntis.*

---

[1] I-II, 110, 2.

[2] II-II, 4, 4.

§ III

DE OFFICIIS SEU MUNERIBUS LUMINIS GLORIAE

280. Lumen gloriae, ut paulo supra dicebamus, potest dupliciter considerari: uno modo, formaliter sub ratione luminis; alio modo, materialiter sub ratione entis seu modi essendi. Sicut enim species intelligibilis sive lumen *obiectivum* potest considerari et formaliter vel secundum esse repraesentativum, et materialiter seu secundum esse entis vel naturae [1]; ita lumen *subiectivum* considerari potest et secundum esse luminis et secundum esse entis.

Iam vero lumen gloriae consideratum *formaliter* sub ratione luminis, est unum specie vel essentia apud omnes creaturas intellectuales quae illo donantur, nempe in anima Christi et in angelis et in ceteris hominibus, et quidem sive in patria sive in via, si miraculose quibusdam conferatur: at, si consideretur *materialiter* sub ratione entis seu modi essendi, lumen gloriae in patria et lumen gloriae in via non sunt eiusdem speciei, ut patet ex modo dictis.

Consequenter, cum loquimur de officiis seu muneribus vel functionibus luminis gloriae, possumus de eis loqui dupliciter: *primo*, de officiis seu muneribus luminis gloriae sub *formali* ratione luminis, quo in sensu huiusmodi officia debent esse *communia omni* lumini gloriae in quocumque subiecto et sub quocumque statu inveniatur; *secundo*, de functionibus seu officiis luminis gloriae sub ratione *materiali* entis vel modi essendi, et hoc in sensu functiones huiusmodi non sunt eaedem pro omni lumine gloriae, sed quaedam sunt *propriae* luminis gloriae in patria, et aliae sunt *propriae* luminis gloriae in via.

281. Functiones *communes utrique lumini gloriae*, scilicet patriae et viae, non est difficile determinare. Cum enim lumen gloriae sub formali ratione luminis sit medium subiectivum quo intellectus creatus redditur proxime capax

---

[1] *De Verit.*, 8, 1.

videndi ipsam divinam essentiam per seipsam, huiusmodi lumen habet necessario et semper ordinem ad *tria: primo, ad ipsam divinam essentiam* secundum quod est immediate per seipsam *quasi forma intelligibilis* intellectus creati eam videntis; *secundo, ad intellectum creatum,* qui divinam essentiam videre debet immediate per seipsam; *tertio ad ipsum actum visionis* immediatae divinae essentiae. Et secundum hanc triplicem comparationem seu ordinationem, *lumen gloriae habet tria munera essentialia.*

282. *Primum munus,* per comparationem ad ipsam divinam essentiam, ut possit uniri immediate intellectui creato ut forma intelligibilis eius, *est dispositionis ultimae et adaequatae ad talem unionem seu actuationem intelligibilem.* Et quidem S. Thomas illud saepisseme recolit in primo loco, *quasi munus primordiale* [1].

Ratio autem eius est, quia essentia divina non potest immediate et intuitive videri ab intellectu creato nisi ei uniatur immediate ut forma intelligibilis, quia cognitio resultat ex unione intelligibili obiecti intelligendi et potentiae intelligentis. Atqui divina essentia non unitur immediate ut forma intelligibilis intellectui creato nisi perfecte et adaequate disposito disipositione ultima intellectuali ad talem unionem intelligibilem, quae dispositio ultima fit per lumen gloriae. Ergo lumen gloriae munus exercet dispositionis ultimae et adaequatae ad unionem intelligibilem immediatam divinae essentiae cum intellectu creato.

Minor, ubi unice stat difficultas, probatur quoad utramque partem. *Primo: divina essentia non unitur immediate ut forma intelligibilis intellectui creato nisi perfecte et adaequate disposito dispositione ultima intellectuali ad talem unionem intelligibilem.* Forma intelligibilis se habet ad intellectum sicut forma ad materiam, sicut anima ad corpus, sicut actus ad potentiam, sicut perfectivum ad perfectibile: est enim intelligibile forma et actus et perfectio et quasi anima intelligentis ut intelligens est. Atqui forma non unitur materiae nisi dispositae ultima

---

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6; *De Verit.*, 8, 3, 12, 11; 20, 2; *III Contra Gent.*, cap. 53, arg. 2; I, 12, 5; *Comp. theol.*, I P., cap. 105.

dispositione; neque anima unitur corpori «nisi quando in corpore sunt dispositiones *convenientes* ad animam suscipiendam» [1], hoc est, «nisi postquam fuerit organizatum et dispositum» ultima dispositione [2]; neque proprius actus unitur propriae potentiae nisi haec sit debite proportionata seu ultime disposita ad actum, «quia proprius actus fit in propria potentia» [3]; neque perfectivum «coniungitur perfectibili nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formae» perfectivae [4]. Ergo neque forma seu obiectum intelligibile unitur ut intelligibile intellectui ut intelligatur nisi intellectus sit perfecte et adaequate dispositus ultima dispositione ad talem unionem intelligibilem, ex qua sequatur actualis intellectio.

Quod autem dicitur de omni unione intelligibilis cum potentia intelligente, proportionaliter dicendum est in suo ordine de unione intelligibili immediata divinae essentiae cum intellectu creato. Ergo divina essentia non unitur immediate ut forma intelligibilis intellectui creato nisi perfecte et adaequate dispositio ultima dispositione intellectuali ad talem unionem intelligibilem.

Secundo: haec ultima dispositio fit per lumen gloriae. Ultima dispositio ad unionem intelligibilem intellectus et obiecti intelligendi est quod *obiectum* intelligendum sit intelligibile in actu, et *potentia* intellectiva sit ei immediate proportionata in ratione potentiae, hoc est, perfecte potens illud intelligere in actu primo proximo. Iam vero, in casu praesenti, nulla dispositio requiritur ex parte obiecti intelligendi seu videndi, quia divina essentia est per seipsam maxime intelligibilis in actu, cum sit ipsum esse et ipsa sua veritas, ut supra dictum est [5]. Tota ergo dispositio debet esse ex parte intellectus creati. Constat autem ex dictis [6] quod

---

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 c.
[2] *De Verit.*, 8, 3 c.
[3] *De Verit.*, 8, 3 c; *III Contra Gent.*, cap. 53, arg. 2.
[4] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 c.
[5] Supra, nn. 239-248.
[6] Supra, nn. 156-160, 190-191, 204-221, 254-268.

intellectus creatus non est potens videre ipsam divinam essentiam lumine suo naturali, neque lumine supernaturali prophetiae, fidei et donorum Spiritus Sancti intellectualium, sed unice per lumen supernaturale consummatum et perfectissimum, quod est lumen gloriae; unde S. Thomas optime dixit quod «nec gratia gratum faciens [= fides et dona Spiritus Sancti intellectualia, quae pertinet ad gratiam gratum facientem], nec gratia gratis data [= prophetia, quae ad gratiam gratis datam pertinet] *sufficit* ad videndum Deum per essentiam, nisi sit *gratia consummata, quae est lumen gloriae*» [1]. Et lumen gloriae, cum non solum det intellectui potentiam remotam activam ad videndam Dei essentiam, sed etiam ultimam et expeditam, utpote quod essentialiter est habitus operativus vel dispositio operativa perfecta, eo ipso dat intellectui creato ultimam et adaequatam dispositionem ad hoc ut uniatur ipsi divinae essentiae ut propria potentia intellectiva proprio obiecto intelligibili. Unde S. Thomas iure concludit: «Et *ideo* lumen illud intelligibile, per quod intellectus creatus fit *in ultima dispositione* ut coniungatur essentiae divinae ut formae intelligibili, non est naturale, *sed supra naturam;* et hoc *est lumen gloriae*, de quo in Psalmo 35, 10, dicitur: in lumine tuo videbimus lumen» [2].

Cum ergo lumen gloriae hoc munus exercet, *vices gerit causae quasi materialis seu dispositivae;* nam dispositio reducitur ad genus causae materialis.

Neque hoc est adeo difficile intellectu, ut quidam theologi dixerunt [3]; nam haec dispositio ultima ad unionem intellectus creati cum divina essentia ut forma intelligibili, nihil est aliud quam fundamentum immediatum relationis *praesentiae* intellectus creati ad essentiam divinam in esse intelligentis et divinae essentiae ad intellectum creatum in esse intelligibili; quae relatio est *realis* ex parte intellectus creati, qui revera immutatur dum per lumen gloriae roboratur, sed ex

---

[1] *De Verit.*, 8, 3 ad 10.
[2] *De Verit.*, 8, 3 c.
[3] VAZQUEZ, S. J., post Scotum et Durandum, in I, 12, 5, disp. XLIII, cap. I et IV, ed. cit., pp. 329-331; 333.

parte Dei est *rationis* tantum, quia divina essentia nullam patitur realem immutationem [1]. Haec autem relatio praesentiae mutuae intellectus et intelligibilis in quantum huiusmodi, est omnino necessaria ad visionem facialem seu intuitivam, quia sine praesentia unibilium unio ne mente concipi potest. Unde S. Doctor animadvertit quod «quamvis divina essentia sit cuilibet *rei* praesens [et ideo cuilibet *intellectui, ut Prima Causa*], non tamen est *praesens* cuilibet intellectui *ut forma intelligibilis; quod tunc solum accidit*, quando in intellectu est *dispositio sufficiens* ad hoc quod sit *unibilis* divinae essentiae ut *formae intelligibili*» [2]; «ipsa enim mens non habet *facultatem videndi* Deum per essentiam antequam praedicto lumine illustretur» [3]; deficiente autem facultate visiva, visibile est *absens* videnti in quantum visibile [4].

Denique, haec mutua *praesentia intelligibilis* potentiae intelligentis et obiecti intelligendi dicitur etiam *proportio* eorum *in esse intelligibili*, licet non semper in esse entis; quia «quorum non est *proportio*, non est possibilis unio, unde non quodlibet cuilibet uniri potest» [5]. «Semper autem *dispositio ultima* ad formam et *forma* sunt [proportionatae seu] *unius ordinis*», quantum ac rationem connaturalitatis, «in hoc [sensu] quod si unum est naturale, et reliquum» [6], «potentia enim et actus semper accipiuntur in eodem genere» seu ordine [7]. Cum ergo lumen gloriae sit *ultima dispositio* intellectus creati ad eius unionem intelligibilem cum ipsa divina essentia, eo ipso est eiusdem ordinis seu proportionis intelligibilis cum divina essentia, et consequenter intellectum creatum reddit unibilem intelligibiliter ipsi divinae essentiae ut propriae formae intelligibili.

283. *Secundum munus* luminis gloriae, per comparationem ad intellectum creatum, est ipsum *formaliter* reddere

---

[1] *III Contra Gent.*, cap. 53, arg. 3.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 ad 4.
[3] *De Verit.*, 10, 11 ad 11.
[4] Supra, n.º 266.
[5] *III Sent.*, d. 1, 1, 1 obi. 3 cum resp., ed. cit., nn. 8 et 19.
[6] *De Verit.*, 8, 3 c.
[7] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 c.

deiformem, hoc est, Deo similem seu proportionatum intelligibiliter, nam «eorum quae habent *similitudinem* facilis est *unio*» [1]. Unde S. Doctor expresse dicit quod «secundum hoc lumen, efficiuntur [beati] *deiformes*, idest *Deo similes*, secundum illud *I Ioann.*, 3, 2: cum apparuerit, *similes* ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est» [2]; «per hoc enim lumen fit creatura rationalis *deiformis*» [3].

Lumen siquidem gloriae est essentialiter ex una parte *ordinis divini*, quia soli Deo potest esse connaturale; ex alia vero, prout intellectui creato communicatur, eum *informat* et perficit et elevat et potentem reddit in actu primo proximo videndi intuitive ipsam divinam essentiam. Ergo, per seipsum, *informando* intellectum creatum, facit eum intelligibiliter *ordinis divini*, hoc est, *intelligibiliter deiformem*. Et dico *intelliibgiliter*, quia etiam habitus *caritatis* facit sanctos *deiformes affective* seu quoad voluntatem, secundum illud S. Thomae: «in quantum homines per caritatem *deiformes* efficiuntur, sic sunt *supra homines*, et eorum conversatio in coelis est; et sic cum Deo et angelis eius conveniunt, *in quantum ad similia se extendunt*, secundum quod Dominus docet MTT., 5, 48: estote perfecti, *sicut* et Pater vester perfectus est» [4].

Et quia haec deiformitas est *effectus formalis* luminis gloriae, sicut iustificatio est effectus formalis gratiae habitualis [5], ideo lumen gloriae in hoc munere exercendo vices gerit *causae formalis*.

Est autem considerandum quod *haec duo munera* exercet lumen gloriae *immediate per seipsum*, hoc est, per propriam suam essentiam in quantum est lumen; nam causa formalis et causa materialis in hoc differunt a causa efficienti et finali, quod per propriam suam entitatem seu essentiam causant proprios effectus [6]; et *quidem simul*, quia haec duo munera

---

1 *III Sent.*, d. 1, 1, 1, arg. 2 sed contra, n.° 10.
2 I, 12, 5 c.
3 I, 12, 5 ad 3.
4 *III Sent.*, d. 27, 2, 1, ad 9, n.° 115.
5 CAIETANUS, O. P., in I, 12, 5, n.° 1 in fine.
6 *De Verit.*, 27, 1 ad 1; 28, 3 ad 8, et alibi passim.

non differunt *re*, sed solum *ratione;* per idem enim lumen gloriae *informat* intellectum creatum, *deiformen* reddens, et *disponit* ipsum ad unionem intelligibilem cum divina essentia, *et dum informat, disponit*. Id quod mirum non est, nam idem per comparationem ad diversa potest esse actus et potentia, forma et dispositio, causa formalis et causa materialis: sicut habitus est actus et forma respectu potentiae operativae, simulque potentia ac subiectum vel quasi materia respectu actus secundi seu operationis; unde per comparationem ad nudam potentiam operativam est actus (primus), et per comparationem ad operationem, quae est actus ultimus, est potentia, licet proxima et expedita.

Quam simultatem et identitatem realem utriusque muneris dilucide expressit S. Bonaventura, scribens: «per medium *disponens* recte et catholice ponitur Deum in patria esse videndum; quia anima in patria, *mediante deiformitate* et influentia gloriae, *disponetur* ad hoc quod clarissime possit Deum in se videre. *Deiformitas* enim gloriae *sufficiens est dispositio* ad hoc, quod anima Deum in se possit videre» [1]; «et *ipsa deiformitas est dispositio* reddens oculum animae *aptum* ad videndum Deum, non quia facit proportionabilem *quantitatem* [= in esse entis], quia semper illud lumen excedit in infinitum, sed quia facit proportionabilem *qualitatem* [= in esse luminis seu intelligibilis], quia datur ipsi animae aliquid, utpote *similitudo*, quod ipsam animam et intellectum animae, cum Deo facit *similem*, reddit *intelligentem*», hoc est, *potentem* intelligere seu videre ipsam divinam essentiam potentia proxima et expedita [2].

Neque haec similitudo vel deiformitas requiritur solum quasi per accidens et ut mera conditio sine qua non ad unionem intelligibilem cum divina essentia et consequenter ad visionem eius intuitivam, sed omnino per se, quia revera lumen gloriae facit *formaliter unibilitatem* intelligibilem immediatam intellectus creati et divinae essentiae ut propriae formae intelligibili eius. Unde Caietanus profunde dixit quod

---

1 S. BONAVENTURA, in *II Sent.*, d. 23, 2, 3 ad 7, ed. cit., t. II, p. 586 b.
2 S. BONAVENTURA, in *III Sent.*, d. 14, 1, 3 ad 6, t. III, p. 305 b.

interius perscrutanti apparebit lumen gloriae per se requiri ad visionem divinae essentiae «*in quantum similitudo*, non ut repraesentandi actum habeat, sed *constituendi in esse simili ipsi Deo, quasi eiusdem rationis;* oportet enim videntem Deum esse Deum quodammodo divinaeque naturae consortem: *constitutivum autem intellectus creati in esse divino, est ipsum gloriae lumen*» [1]. Sicut oportet exercentem operationes proprias hominis esse hominem: videre autem Deum per essentiam, est operatio naturalis propria solius Dei. Fieri ergo deiformis intelligibiliter non est mera conditio sine qua non ad videndum Deum, sed ratio formalis propria et adaequata.

284. *Tertium munus* luminis gloriae, *per comparationem ad ipsum actum visionis* immediatae divinae essentiae, est *efficienter eum producere una cum intellectu possibili creato, informato et elevato per ipsum lumen gloriae.*

Quod quidem munus patet ex omnibus hucusque dictis. Probatum est enim beatitudinem hominis formalem, quae in praedicta visione essentialiter consistit, esse actum elicitum intellectus possibilis (a. 4 h. q.); demonstratum est etiam paulo supra [2] lumen gloriae esse *habitum operativum* in beatis, vel *auxilium actuale Dei per modum illuminationis transeuntis* in ordine ad merum actum visionis Dei in quibusdam viatoribus: est autem de ratione habitus *operativi* esse principium *efficiens* operationis, et similiter de ratione actualis auxilii per modum excitantis et impellentis seu moventis active. Unde S. Thomas ait quod habitus operativus est «aliquid potentiae superadditum, quo perficitur *ad suam operationem*» [3].

Attamen intellectus possibilis est naturaliter incapax talis operationis; fit autem capax et potens per informationem et elevationem luminis gloriae. Qua de causa S. Doctor notat quod munus luminis gloriae est «*perficere intellectum possibilem* ad cognoscendum» [1], et quod «*sufficienter perficit* intellectum ad videndum divinam essentiam» [2], «*confortans* ipsum ad videndum Deum» [3] eique praebens efficacitatem [4] seu *potentiam* visivam *gloriosam* [5]. Et ideo intellectus possibilis elicit actum visionis beatificae *ut perfectus et elevatus lumine gloriae.* Quod *ad fidem catholicam* pertinere videtur, ut patet ex damnatione beguardorum et beguinarum dicentium quod anima non indiget *lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum*» [6].

285. Sed *difficultas est in determinando partes seu modum concurrendi utriusque causae.*

Sunt qui dicunt intellectum creatum et lumen gloriae concurrere ad actum visionis beatificae *ut duas causas partiales coordinatas*, sicut duo trahentes navim [7], ita ut ab intellectu procedat *vitalitas* actus et a lumine gloriae *visio* divinae essentiae.

At haec minus profunde dicuntur et cum natura luminis gloriae concordari non possunt.

Sunt quidem *minus profunda*, quia videntur confundi *appropriatio* cum *proprietate*. Appropriatur intellectui *vitalitas*, tum quia intellectus est principium operativum *intrinsecum*, quod ad vitalitatem requiritur; tum quia per se solum operationes vitales exercet, ut patet cum naturaliter intelligit: similiter appropriatur *visio beatifica* lumini gloriae, quia est habitus proprius status beatifici. Revera tamen *vitalitas* est de ratione illius visionis, quae ideo appellatur *vita aeterna*; et *visio Dei* est de ratione illius vitalitatis, quia secus non esset vita *aeterna* seu *beatifica*. Non ergo sunt concipien-

1 CAIETANUS, in I, 12, 2, n.º 12. Vide etiam eundem CAIETANUM, in *I Ioan.*, 3, 2, ed. cit., t. V, p. 394 a.
2 Supra, nn. 269-279.
3 *De Verit.*, 20, 2.

1 *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3 c.
2 *Quodl. VIII*, 1, 1 c.
3 I, 12, 5 ad 2.
4 I, 12, 2 c.
5 I, 12, 6 ad 3.
6 Denz., n.º 475.
7 Ita, ut videtur, MOLINA, S. J., in I, 12, 5, disp. I, § Quod si obiicias, ed. cit., p. 110 a; et ad 1 arg. Durandi, p. 110 b; VÁZQUEZ, S. J., in I, 12, 5, disp. 43, cap. 4, ed. cit., pp. 333-335; ARRÚBAL, S. J., in I, 12, 5, disp. 19, cap. 5-6. Qua theoria usi solent molinistae ad explicandum concursum Dei cum causa creata tam in ordine naturae quam in ordine gratiae.

dae *vitalitas* ut *visio* et duae res vel ut duae partes unius rei totalis, sed ut una eademque res per se una et indivisibilis, ita ut vitalitas intellectionis sit beatifica seu visiva Dei et visio Dei sit vitalitas intellectionis; «nam etiam in ratione vitalitatis elevatur vita illa, ut ipse intellectus vivat vita aeterna et non naturali» [1]. Ergo necesse est quod ab intellectu procedat vitalitas et visio, et similiter a lumine gloriae.

286. Haec etiam explicatio *est incompatibilis cum natura luminis gloriae*. Lumen enim gloriae, sicut et alii habitus supernaturales quoad substantiam, se habent loco potentiae, quia non solum dant bene et facilius posse sicut habitus naturales, sed posse simpliciter, eo quod ordinantur ad actus supernaturales quoad substantiam, quos naturalis potentia per proprias vires naturales nullo modo producere potest. Quia ergo naturalis potentia per solas vires suas naturales nihil actus supernaturalis quoad substantiam causare potest, nequit, ut mera naturalis potentia non elevata per gratiam, esse concausa actus supernaturalis; quia *quod non est causa non potest esse concausa*, ut patet ex terminis. Neque enim vitalitas visionis beatificae est vitalitas naturalis, sed intrinsece supernaturalis; et propter hoc indiget elevari intellectus creatus a lumine gloriae elevatione vitali intrinseca ad actum *vitalem* vitae aeternae exercendum.

Dicendum est ergo quod intellectus possibilis et lumen gloriae concurrunt ad producendum actum visionis beatificae *sicut duae causae totales per se subordinatae*, ita ut tota visio sub ratione vitae et sub ratione visionis sit simul, licet alio modo et alia ratione, ab intellectu possibili elevato per lumen gloriae et a lumine gloriae elevante et roborante intellectum possibilem; sicut ceteroquin actus productus per potentiam et habitum acquisitum est simul totus ab utroque ut a duabus causis totalibus per se subordinatis, licet *substantia* actus attribuatur seu approprietur *potentiae* et *modus* eius bonus vel malus attribuatur seu approprietur *habitui*.

Sed est hic omnino vitandus *univocismus* seu *anthropomorphismus*. Nam habitus naturalis sive acquisitus per se subordinatur potentiae naturali in actu communi producendo; at potentia naturalis per se subordinatur habitui supernaturali, a quo habet totam vim supernaturalem causandi actum supernaturalem quoad substantiam.

[1] IOANNES A S. THOMA, O. P., in I, 12, 5, disp. XIV, a. 2, n.º 23, ed. Solesm., t. II, p. 208 a.

287. Hoc autem dato, sunt qui tenent intellectum possibilem *per se subordinari* lumini gloriae *ut instrumentum causae principali*, ita ut intellectus creatus sit mera causa instrumentalis et lumen gloriae sit causa principalis visionis beatificae [1].

At haec explicatio excludenda est, si loquamur de causa instrumentali *proprie* dicta; *large* enim omnis causa subordinata alii potest dici instrumentum eius.

Primo quidem argumento *proprio*. Causa *principalis proprie dicta* est quae operatur per propriam formam eique consequenter assimilatur effectus: *instrumentalis vero proprie dicta* est quae non agit ut sic per propriam formam, sed per formam transeunter communicatam a principali agente, ideoque effectus non assimilatur ei [2]. Atqui intellectus possibilis beati operatur per propriam formam in exercenda visione beatifica eique assimilatur haec visio.

Operatur per propriam formam, quia propria forma vel essentia intellectus possibilis est esse *vis intellectiva*, ita quod non sensitiva neque appetitiva. Patet autem quod in hac visione exercenda operatur *ut intellectus secundum vim suam intellectivam;* unde et visio beatifica est actus *elicitus intellectus*, non voluntatis neque appetitus sensitivi neque sensus. Et quidem necessario est hoc dicendum, quia visio beatifica procedit ab intellectu *ut actio vitalis;* est autem *de ratione actus vitalis* quod procedat *a principio vitali coniuncto et proprio, ideoque agat per propriam formam.*

Quapropter Marletta iure scribit: «influere *vitaliter* et influere *instrumentaliter* involvit *contradictionem* manifestam. Cum enim influere vitaliter importet hoc quod est *movere*

[1] SUÁREZ, S. J., in III P., t. I, disp. XXXI, sect. 6, n.º 36, ad 4 arg., ed. cit., t. XVIII, p. 122; FASOLUS, S. J., in I, 12, 5, dub. 7-8, et quidam alii.

[2] III, 62, 1 c et alibi passim.

seipsum suamque propriam virtutem exercere, necessario excludit rationem instrumenti quod, cum debeat agere praecise per virtutem alterius ut illam sustentans et deferens, *agit quatenus motum, non quatenus se movens;* quia nihil potest movere seipsum, si careat propria virtute ad movendum se» [1].

Ei assimilatur effectus, quia visio beatifica est essentialiter *actus cognitionis intellectivae*, ideoque correspondet *formae* seu *principio intellectuali* quod radicaliter est *ipsa vis intellectiva*, proxime vero est vis intellectiva ut informata et elevata vitaliter lumine gloriae. Itaque visio beatifica «procedit *ut similis* intellectui elevato et supernaturalizato in vitalitate et supernaturalitate» [2].

Ergo intellectus possibilis creatus non concurrit ut causa mere instrumentalis ad visionem beatificam exercendam.

Secundo, argumento *analogico*. Ita concurrit intellectus creatus cum lumine gloriae ad producendum actum visionis beatificae, sicut concurrit cum lumine fidei aut donorum Spiritus Sancti intellectualium ad producendum actum fidei aut donorum, et sicut concurrit voluntas cum spe et caritate ad producendos actus supernaturales sperandi et diligendi Deum: est enim eadem ratio concurrendi potentiarum superiorum hominis cum habitibus supernaturalibus correspondentibus ad actus supernaturales producendos. Atqui intellectus creatus concurrit cum lumine fidei et donorum Spiritus Sancti intellectualium ad actus credendi vel contemplandi Deum ut causa principalis: et similiter voluntas creata concurrit cum habitu spei et caritatis ad sperandum et diligendum Deum ut principalis causa. Unde S. Thomas, de ipso actu caritatis exercendo, qui est supremus omnium in statu viae, nervose scribit: «*non potest dici* quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi *sicut movetur instrumentum* quod, etsi sit principium actus, non tamen est in

---

[1] Gabriel Marletta, O. P., in I, 12, 5, controv. XVII, n.º 13, ed. cit., t. III, p. 233.

[2] Ioannes a S. Thoma, O. P., in I, 12, 5, disp. XIV, a. 2, n.º 35, ed. Solesm., t. II, p. 214 a.

ipso agere vel non agere...; sed oportet quod sic voluntas moveatur a Deo ad diligendum, quod *etiam ipsa sit efficiens hunc actum*» [1]. Propter quod ipsa humana voluntas intrinsece et formaliter denominatur sperans et diligens; et pariter humanus intellectus nominatur et est formaliter et intrinsece credens et contemplans. Ergo etiam intellectus humanus debet esse intrinsece et formaliter videns Deum, sicut vere et formaliter et intrinsece est beatus.

Concludendum est ergo quod intellectus possibilis informatus et elevatus lumine gloriae et ipsum gloriae lumen concurrunt ad visionem beatificam producendum *ut duae causae principales per se subordinatae*. Nempe lumen gloriae, quod est suprema dimanatio gratiae sanctificantis consummatae residentis in ipsa essentia animae, pervadit et elevat ipsum intellectum possibilem in sua radice vel origine secundum quod resultat ex anima, et consequenter totum intellectum et totam eius virtutem intellectivam divinizat et deiformem facit; quo fit ut, sic elevatus, eadem naturalitate in suo ordine eodemque modo agendi visionem Dei producat, sicut in suis naturalibus relictus producit quamcumque naturalem intellectionem.

Et quia idem est subiectum proximum seu immediatum et causa elicitiva seu immediata actionis immanentis—qua de causa dicit S. Thomas quod «*proximum subiectum* peccati est illa potentia quae *actum* peccati *elicit*» [2]—, dicendum est quod ipse actus visionis beatificae est sicut in subiecto immediato in ipso intellectu possibili non nude sumpto, sed ut informato et elevato lumine gloriae, cum solum ut elevatus et roboratus lumine gloriae sit principium elicitivum visionis, ut patet ex dictis. Unde merito thomistae dicere solent quod lumen gloriae munus gerit causae quasi materialis seu dispositivae non solum respectu unionis intelligibilis cum divina essentia ut forma intelligibili, sed etiam respectu receptionis ipsius visionis beatificae in intellectu [3].

---

[1] II-II, 23, 2 c.

[2] *II Sent.*, d. 41, 2, 2 c.

[3] Videri potest, inter plures alios, Ioannes a S. Thoma, in I, 12, 5, disp. XIV, a. 3, nn. 7 bis-11, ed. cit., t. II, pp. 217-220.

Rursus, quia lumen gloriae, ut supra dictum est [1], per idem re, licet diversa ratione, munus gerit causae materialis et formalis relate ad terminos unibiles intelligibiliter, qui sunt intellectus creatus et divina essentia ut forma intelligibilis, eodem iure relate ad ipsam visionem beatificam simul gerit utrumque munus, nempe munus *dispositionis* ultimae ut intellectus creatus possit esse immediatum subiectum *inhaesionis* actus beatifici et munus *formae deificantis* intellectum creatum ut possit esse proprium et *formale subiectum denominationis* formalis beatificae, quae fit per ipsum actum visionis divinae essentiae; hic enim actus, cum sit ipsa beatitudo formalis, dum elicitur et recipitur immediate in intellectu creato elevato lumine gloriae, constituit eum formaliter ac formaliter denominat beatum. Nam in definitionibus formarum quam exactissimis ponitur subiectum eius non informe, *sed formatum*, ita ut declaretur essentia formae per effectum eius formalem in proprio subiecto quod format et actuat per seipsam. Propter quod S. Thomas profunde observat quod «in definitionibus *aliquando* ponitur subiectum *ut informe*, sicut cum dicitur: motus est actus exsistentis *in potentia; aliquando* autem ponitur subiectum *formatum*, sicut cum dicitur: motus est actus *mobilis*, lumen est actus *lucidi; et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici*, quia *anima* facit [formaliter] ipsum esse corpus *organicum*, sicut *lumen* facit [formaliter] aliquid esse *lucidum*» [2]: idem est enim corpus *organicum* quod corpus *vivum* seu *animatum*.

Sicut ergo operatio vitalis est actus secundus viventis prout vivens est illudque formaliter constituit ac denominat vivens in actu secundo, ita etiam operatio vitalis beatifica, quae est ipsa visio divinae essentiae, est actus secundus beati prout beatus est eumque formaliter constituit ac denominat beatum in actu secundo. Unde intellectus creatus non est formaliter susceptivus huius denominationis nisi quatenus est formatus lumine gloriae. Itaque intellectus possibilis creatus suscipit visionem beatificam ut subiectum *inhaesionis*,

[1] Supra, n.º 284.
[2] *Quaest. disp. De Anima*, 1 ad 15.

mediante lumine gloriae ut causa adaequata dispositiva; eamdem vero suscipit ut subiectum *denominationis* formalis, mediante eodem lumine gloriae ut causa formali, formatum reddenti intellectum in actu primo ut suscipiat denominationem formalem beatificam in actu secundo.

288. Et inde etiam patet solutio ad illam quaestionem: *an divina essentia, quatenus unitur intellectui creato ut forma intelligibilis, concurrat efficienter ad visionem beatificam eius.*

Ubi notandi sunt termini quaestionis. Non enim quaerimus an divina essentia concurrat efficienter ad visionem beatificam, nam certum est eam concurrere quatenus est Prima Causa seu Auctor ordinis supernaturalis sicut concurrit ad ceteras operationes supernaturales; sed quaestio est, an etiam concurrat efficienter ad praedictam visionem *quatenus reduplicative est unita intellectui creato ut forma intelligibilis, hoc est, quatenus exercet munus quasi speciei impressae suiipsius in visione beatifica.*

289. Dicendum est ergo quod concursus activus divinae essentiae in hoc sensu potest dupliciter intelligi: uno modo, *proprie*, ut principium *elicitivum* illius visionis seu ut causa efficiens quae causat, et tunc manifestum est non posse efficienter concurrere, quia omnis visio *elicita* vitaliter a divina essentia est *increata*, dum e contra visio beatifica intellectus creati, quae est eius formalis beatitudo, est essentialiter *creata*, ut patet ex dictis ad a. 1, h. q.; unde Báñez notat quod «*improbabiliter* diceretur quod divina essentia est *principium vitale* ipsius visionis et quod illam *elicit vitaliter*» [1]: alio modo, *analogice tantum et reductive*, ut *ratio agendi qua* causa efficiens movetur ad operandum, et tunc potest dici divinam essentiam *active* concurrere ad visionem beatificam, licet melius et proprius dicatur eam concurrere *finaliter* et *obiective* ut proprium finem obiectivum et ut obiectum formale *quo* seu motivum.

Se habet enim ipsa divina essentia ad intellectum creatum,

[1] Báñez, O. P., in I, 56, 1, dub. 1, § Ex hac autem doctrina sequitur, ed. Venetiis, 1585, col. 795.

quatenus est ei unita ut forma intelligibilis, in duplici comparatione: *prima*, ut proprius *finis* obiectivus ad propriam causam agentem; nam ipse intellectus creatus, prout informatus et elevatus lumine gloriae, et propria causa efficiens actus formaliter attingentis et possidentis talem finem, qui est ipsa beatitudo obiectiva: *secunda*, ut proprium *obiectum* formale *motivum* seu *quo* ad propriam potentiam, quia revera ipsa divina essentia, prout est quasi forma intelligibilis intellectus creati, est veluti obiectum formale motivum seu specificativum eius, ad quod per se primo dicit relationem, quatenus scilicet intellectus creatus est elevatus et deiformatus lumine gloriae; tunc enim se habet ad divinam essentiam ut propria potentia ad proprium obiectum formale motivum.

Unde quaestio haec est eadem ac illa generalis: an finis active seu efficienter moveat agentem, hoc est, an causa finalis causet aliquid efficienter; et similiter: an obiectum formale *quo* seu motivum *efficienter* moveat potentiam et consequenter producat efficienter actum potentiae circa ipsum, idest an causa formalis efficienter aliquid causet.

Solutio igitur est invenienda in metaphysica causarum, ex qua scimus quod causae ad invicem sunt causae in diverso genere, scilicet causa finalis et efficiens ex una parte, et causa formalis et materialis ex alia.

Itaque causa efficiens est causa causae finalis quantum ad *esse* eius, «quia movendo, perducit efficiens ad hoc quod *sit* finis» in re seu in executione [1], non quantum ad eius *causalitatem*, quia causalitas finis est naturaliter prior causalitate efficientis: at causa finalis est causa causae efficientis quantum ad eius *causalitatem*, non quantum ad eius *esse*; «nam efficiens est causa in quantum agit, non autem agit *nisi causa finis*, unde ex fine habet suam *causalitatem* efficiens» [2]. Ergo causa finalis non causat aliquid *efficienter* ut *quae*, sed ut *qua*, hoc est, ut *ratio* seu causa *qua* causa efficiens

[1] In *V Metaph.*, lect. 2, n.º 775.
[2] In *V Metaph.*, ibid.

causat *efficienter* ut *quae*: secus, causa efficiens et finalis non pertinerent ad diversum genus causae.

Et similiter, divina essentia quatenus unita intellectui creato ut forma intelligibilis, hoc est, ut finis seu ut beatitudo obiectiva, non causat ut *quae* efficienter ipsam visionem beatificam, sed hoc pertinet exclusive ad intellectum creatum cum lumine gloriae; causat tamen ut *qua*, nempe ut *ratio qua* intellectus creatus cum lumine gloriae visionem illam *efficienter* producit, quia *tota ratio* seu *motivum* eius est ipsa divina essentia attingenda ut obiectum seu beatitudo obiectiva; *ob hoc* enim elicitur visio, ut videatur ipsa divina essentia.

Hanc autem causalitatem causae finalis in ipsam causalitatem causae efficientis exercet finis finaliter, non efficienter; et nonnisi quatenus est principium causalitatis causae efficientis potest imperfecte reduci ad causam efficientem. Et eodem modo, causalitas divinae essentiae, prout obiectae intellectui creato ut finis seu beatitudo obiectiva, est per se primo finalis, non efficiens, et finaliter eam exercet: potest tamen imperfecte reduci ad causalitatem efficientem, quatenus est principium non quodcumque sed finale intellectus creati et luminis gloriae *efficienter* producentium ut *quod* visionem divinae essentiae.

Pariter, causa formalis et causa materialis sunt ad invicem causae quantum ad *esse*, quia utraque causa per propriam entitatem suam effectum immediate producit, modo tamen diverso; quia forma est causa materiae, *dando* ei esse *actu*; materia vero est causa formae, eam actu *recipiendo* eique actu *substando* [1]. Dat autem forma esse materiae formaliter, sicut materia materialiter recipit formam; «quia secundum genus causae materialis, materia est causa formae quasi sustentans ipsam, et forma est causa materiae quasi faciens eam esse actu secundum genus causae formalis» [2]. Quia tamen forma est finis materiae sicut actus est finis potentiae, si id quod se habet loco materiae et imperfecti sit agens in

[1] In *V Metaph.*, loc. cit.; in *IV Sent.*, d. 17, 1, 4, qla. 1 c; *De Verit.*, 28, 7 c.
[2] *IV Sent.*, d. 17, 1, 4, qla. 1 c.

potentia, forma seu perfectio movet ipsum ad operandum motione causae finalis, quae est *ratio* motionis causae efficientis. Unde forma ut forma non causat aliquid efficienter ut *quae*, sed ut *qua*, nempe ut *ratio* qua causa efficiens efficienter causat, ut de causa finali dictum est.

Divina ergo essentia, quatenus est unita intellectui creato ut obiectum formale *quo* seu motivum eius, eum movet ad eliciendam visionem beatificam prout est, nempe obiective et formaliter, prout forma dicit actum, non prout dicit informationem, hoc est, movet eum *quoad specificationem* actus, quia revera ex divina essentia ut obiecta intellectui habet actus eius quod sit beatificus; *non quoad exercitium*, nisi quatenus specificatio est *ratio* exercitii ut *finis* et *forma* eius.

Concludendum est igitur divinam essentiam quatenus unitam intellectui creato ut formam intelligibilem, *non* influere *efficienter proprie* loquendo seu ut *quae* in visionem beatificam, sed *solum finaliter et obiective quoad specificationem eius;* qui tamen movendi modus, cum sit *ratio* et *causa* seu *motivum* movendi vel causandi efficienter visionem illam per intellectum creatum elevatum lumine gloriae, imperfecte et reductive reductione impropia et analogica dici potest active seu efficienter influere. Quo fit ut, proprie et simpliciter et formaliter loquendo, neganda sit talis causalitas efficiens.

290. Neque licet arguere ex specie intelligibili creata et accidentali. Haec enim species potest dupliciter considerari: *primo, ut formalis similitudo obiecti*, cuius vices gerit; *secundo, ut informans intellectum possibilem in quo recipitur et cui inhaeret*, quo in sensu habet rationem *habitus* intellectualis, licet non completam, iuxta illud S. Thomae: «habitus intellectivae partis conficitur ex lumine [intellectuali] et *specie intelligibili* eorum quae per speciem cognoscuntur» [1]. *Accidit* autem speciei intelligibili, secundum quod reduplicative est *formalis similitudo obiecti*, quod sit accidentalis ideoque *informans* intellectum, vel quod sit subsistens atque ideo *mere*

---

[1] *III Sent.*, d. 14, 1, qla. 2, n.º 37.

actuans formaliter et intelligibiliter ipsum [1]. *Per accidens* ergo et ratione informationis, species intelligibilis creata induit rationem *habitus* intellectualis et, ut talis, *efficienter et elicitive* concurrit ad operationem intellectus; at *per se*, ut reduplicative est formalis similitudo obiecti, *obiective* tantum et *quoad specificationem* movet intellectum ad intelligendum. Et hoc est quod S. Thomas semper repetit, dicens quod huiusmodi species, *ut formalis similitudo obiecti*, est «*principium* intellectualis operationis *ut forma*» [2]; «sicut enim calor est principium *formale* calefactionis in igne, ita species rei visae est principium *formale* visionis in oculo» [3]. Hoc est dicere quod semper et per se primo species intelligibilis, ut species seu similitudo formalis obiecti, causat intellectionem vel est principium eius sicut est, nempe ut *forma* seu *quoad specificationem* tantum. Et ideo S. Doctor iterum scribit: «intellectus *duo* habet in intelligendo, scilicet *lumen* intellectuale *quo intelligere potest* [active seu elicitive, *exercendo* intellectionem], et *similitudinem rei intellectae* qua sua intellectualis operatio *determinatur* [= movetur quoad *specificationem*] *ad hanc rem cognitam*» [4].

Et hoc convenit omni speciei intelligibili in quantum huiusmodi vel eius vicem gerenti: qua de causa, convenit essentiae angeli quando seipsum per seipsum intelligit, et essentiae divinae quando seipsam per seipsam intelligit, et eidem divinae essentiae quando unitur intellectui creato ut forma intelligibilis ut videatur ab eo intuitive per seipsam.

Itaque vitandus est *univocismus* quando loquimur de divina essentia; et semper de rebus iudicandum est secundum ea quae eis conveniunt *per se*, non secundum ea quae eis conveniunt *per accidens*. Quae non semper observata fuisse, ostendit thomistarum controversia domestica de hac re.

---

[1] I, 56, 1.
[2] *I Contra Gent.*, cap. 53 initio.
[3] I, 56, 1 c.
[4] *III Sent.*, d. 14, 1, 2, qla. 1 c, n.º 78.

Caietanus, Báñez [1], Zúmel [2], Xantes Mariales [3], videntur melius attigisse quaestionem quam plerique concursum activum seu efficientem divinae essentiae defendentes: «quamvis, inquit Caietanus, *aliquo modo activa* sit species intellectionis, *melior tamen et potior* est proportio ipsius *formalis* quam activa» [4]; quia formalis est *per se*, activa nonnisi *per accidens*, et ideo substantia ipsa divina concurrit «ad visionem beatam immediate *ut obiectum et principium visionis formale*» [5].

Et haec dicta sint de functionibus luminis gloriae communibus patriae et viae, si contingat illud quibusdam viatoribus infundi.

291. *Sed, ultra has functiones, alias habet proprias lumen gloriae prout est in patria et prout est in via.*

Nam, *prout est in patria*, cum sit lumen *habituale*, ponit *formaliter* intellectum creatum *in statu termini* seu *beatitudinis* [6]; quia habitus, cum sit essentialiter qualitas seu forma permanens vel difficile mobilis [7], subiectum quod informat reddit formaliter *firmum et quodammodo immobile*, quod quidem est de ratione *status* [8]. Et quia de ratione beatitudinis perfectae est permanentia seu inamisibilitas, ideo lumen gloriae in patria facit intellectum creatum *simpliciter beatum seu glorificatum*, per modum habitus vel proprietatis connaturalis [9].

---

[1] BÁÑEZ, O. P., qui ponit hanc conclusionem: «divina essentia, quatenus unitur intellectui ut forma intelligibilis et in ratione formae intelligibilis, non concurrit effective cum intellectu ad producendam visionem beatificam, sed solus intellectus cum lumine gloriae elicit visionem beatificam efficienter» (in I, 12, 2, dub. 2, concl. tertia, ed. cit., p. 258 a). Et hanc suam doctrinam nervose defendit non solum in hoc loco, sed etiam in I, 56, 1, dub. 1, ed. cit., col. 495, 497, et 85, 2, § Dubitatur ergo circa primam conclusionem, edit. cit., col. 1.446-1.453.

[2] ZÚMEL, O. M., in I, 12, 2.

[3] XANTES MARIALES, O. P., in I, 12, 2, controv. VI, cap. 2.

[4] CAIETANUS, O. P., in I, 12, 2, n.º 16.

[5] CAIETANUS, loc. cit.

[6] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c et ad 4; *De Verit.*, 13, 2 ad 5.

[7] I-II, 49, 2 ad 3. Cf. J. M. RAMÍREZ, O. P., *Doctrina S. Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem*, apud *Studia anselmiana*, fasc. 7-8, pp. 121-142, Romae, 1938.

[8] II-II, 183, 1 c.

[9] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c; *De Verit.*, 10, 11; 13, 2; 20, 2; *in II Cor.*, cap. 12, lect. 1, ed. cit., p. 506; II-II, 175, 3 ad 2 et 3.

292. E contra, *prout est in via* quibusdam hominibus miraculose collatum, cum sit tantum lumen *actuale*, non ponit *formaliter* intellectum creatum *in statu* termini seu beatitudinis, sed solum ponit eum *in actu* patriae seu beatitudinis, relinquendo ipsum *in statu* viae; qua de causa, non firmat intellectum in actu beatifico neque ideo facit eum simpliciter beatum seu glorificatum, sed solum *secundum quid*, hoc est, ad tempus, raptim, per modum actus transeuntis, non in statu perpetuo et sempiterno neque per modum status et beatitudinis [1].

Sicut ergo «hoc fuit *ex ipsa conditione* luminis mentem illustrantis, quod visio illa Pauli *non permansit*» [2], quia erat *in via et per modum viae*, hoc est, per modum transeuntis; ita visio beatifica in patria habet quod semper et in aeternum permaneat *ex ipsa conditione* luminis gloriae prout est in patria, quia ibi est lumen per modum termini et status perfecti, non per modum motus.

Itaque utrumque lumen *efficienter* concurrit ad actum beatificum eiusdem speciei; at *formaliter* lumen gloriae prout est in via non constituit intellectum creatum *in statu beatifico* et *extra statum viae*, sed solum *in actu beatifico quin status viae evacuetur:* prout vero est in patria, constituit *formaliter* intellectum creatum *in statu beatifico*, evacuato penitus *statu viae*. Hic tamen effectus formalis non est luminis gloriae ut *reduplicative* est *lumen*, sed ut *specificative* est *ens*, nempe forma vel motus, habitus vel mera dispositio transiens.

§ IV

DEFINITIO LUMINIS GLORIAE

293. *Ex quibus omnibus facile est concludere definitionem luminis gloriae prout est in patria*, quod simpliciter et absolute

---

[1] II-II, 174, 5 ad 1; *in II Cor.*, cap. 12, lect. 1, p. 506.

[2] *De Verit.*, 13, 2 ad 7.

dicitur et est lumen gloriae, ideoque adsolute et simpliciter definiri debet.

Notandum est ergo quod unius eiusdemque rei possunt dari plures definitiones eam notificantes secundum diversas causas; «unde aliqua datur per causam finalem, quaedam per formalem et sic de aliis» [1], scilicet per causam efficientem vel per causam materialem: perfectissima tamen et completa definitio, «quae complete comprehenderet omnia principia rei» [2], «secundum comparationem ad omnes causas ipsius proprias» [3], est una tantum; quo in sensu valet effatum illud: «unius unica est definitio, sicut et esse», idest *essentia*, quae proprie loquendo definitur [4].

Et inde est quod S. Thomas, attendens modo unam, modo aliam causam vel functionem luminis gloriae [5], plures dedit definitiones vel descriptiones eius. Ex omnibus tamen simul sumptis confici potest una completa et perfecta definitio.

294. Itaque S. Doctor, attendendo munus seu functionem quam exercet lumen gloriae *in genere causae materialis vel dispositivae*, ipsum describit dicens quod est lumen intellectuale quo intellectus possibilis disponitur ultima dispositione ad unionem intelligibilem cum ipsa divina essentia ut intelligens intelligibili seu ut visibile videnti [6]; vel etiam: «lumen illud intelligibile per quod intellectus creatus fit in ultima dispositione ut coniungatur essentiae divinae ut formae intelligibili» [7]; «immediata dispositio ad visionem»

[1] *I Sent.*, d. 1, expositio textus, § Deinde quaeritur, ed. Mandonnet, O. P., p. 48. Cf. *IV Sent.*, d. 3, 1, 1, qla. 1 c.

[2] *III Sent.*, 23, 2, 1 ad 8, ed. cit., n.º 125.

[3] *I Sent.*, d. 1, expositio textus, loc. cit.

[4] *I Sent.*, d. 1, expositio textus, ibid.

[5] «Inveniuntur etiam aliae *notificationes* [= descriptiones] sumptae *ex proprietatibus* consequentibus esse rei, et tales etiam possunt esse *plures*» (*I Sent.*, d. 1, expositio textus), quia et *proprietates unius rei possunt esse plures*.

[6] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 c, una cum *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3 c et ad 1; et III, 9, 3 ad 3.

[7] *De Verit*, 8, 3 c. Cf. ibid., ad 14.

ipsius divinae essentiae [1]; «dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur» [2]; dispositio de novo addita, qua intellectus noster a Deo perficitur et elevatur ad unionem cum divina essentia ut forma intelligibili, et consequenter ad eam intuitive videndam [3].

295. Considerans vero munus quod exercet *in genere causae formalis*, illud describit his verbis: «lumen quo *assimilatur* anima Verbo formaliter, ut possit in visionem Verbi» [4]; divinae *similitudinis* participatio in intellectu creato, necessaria ad hoc quod Dei substantia videatur [5]; Dei *similitudo* ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum [6]; participata Dei *similitudo* ex parte visivae potentiae..., confortans intellectum ad videndum Deum [7]; lumen faciens intellectum creatum *deiformem* [8] seu constituens ipsum in quadam *deiformitate* [9].

Quod si attendatur *effectus eius formalis ut specificative est habitus gloriosus*, describitur: lumen quo «intellectus creatus fit *in actu* [*primo proximo*] ad videndam divinam essentiam» [10]; «lumen, quo substantia intellectualis creata divina visione *beatificatur*», hoc est, ponitur *in statu beatitudinis* [11].

296. Contemplans insuper functionem quam exercet *in genere causae efficientis*, describit ipsum hoc modo: habitus perficiens intellectum possibilem ad cognoscendum Deum per essentiam [12] «habitus quo cognoscitur Verbum et ea quae in Verbo videntur» [13]; «lumen intellectuale... in intellectu

[1] *De Verit.*, 8, 3 ad 6. Cf. 12, 11 c et ad 11.

[2] *III Contra Gent.*, cap. 53, § Quia vero in cognitione intelligibilium.

[3] *Comp. Theol.*, I P., cap. 105.

[4] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3 ad 3, n.º 53.

[5] *III Contra Gent.*, cap. 53, arg. 1.

[6] I, 12, 2 c.

[7] I, 12, 2 c in fine.

[8] I, 12, 5 c et ad 3.

[9] *Quodl. VII*, 1, 1 ad 2.

[10] *III Contra Gent.*, cap. 54 ad 3.

[11] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3 c, n.º 50.

[12] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 4 c, n.º 54.

[13] *III Sent.*, d. 14, 1, 2, qla. 1 c, n.º 82.

creato receptum, quo Deum videt» [1]; «lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam» [2]; «habitus a quo elicitur ipsa operatio beatifica» seu «quo anima illustratur ad Deum videndum» [3]; «habitus qui visionem beatificam elicit» [4]; «qualitas animae inhaerens, per quam ordinatur ad operationem in qua consistit beatitudo» [5]; «lumen supernaturale, quo mens creata illustratur ad videndum Deum» [6]; «quasi medium *sub quo* Deus videtur» [7]; «lumen elevans intellectum creatum in illam beatam visionem» [8]; lumen «quo intellectus perficitur ad videndum divinam essentiam» [9]; lumen «confortans intellectum» ad videndam divinan essentiam [10]; «lumen confortans intellectum creatum ad Dei visionem» [12]; lumen «per quod elevatur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam» [4]; lumen «supernaturale quo intellectus creatus sublimatur ad visionem divinae substantiae» [13]; augmentum et perfectio virtutis intellectivae «confortans intellectum ad hoc quod fiat potens ad videndum Deum, per modum quo potentia fit potens ad operandum per habitum» [14]; facultas gloriosa intellectus creati ad videndum Deum [15].

Haec definito per munus quod exercet in genere causae efficientis est optima; quia lumen gloriae est essentialiter habitus operativus, et ideo «debet definiri per proprium

---

[1] *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 c.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 4, 3 c et ad 2.
[3] *IV Sent.*, d. 49, 4, 5 c.
[4] *IV Sent.*, d. 49, 4, 5 c circa initium.
[5] *De Verit.*, 13, 2 c.
[6] *De Verit.*, 18, 1 ad 1; *Quodlib. VII*, 1, 1 c; I, 12, 5 ad 2, et alibi passim.
[7] *De Verit.*, 20, 2 c.
[8] *Quodlib. VI*, 1, 1 c; *III Contra Gent.*, cap. 54 ad 4.
[9] *Quodlib. X*, 8, 17 c.
[10] *III Contra Gent.*, cap. 54 ad 1.
[11] *III Contra Gent.*, cap. 54 ad 2.
[12] *III Contra Gent.*, cap. 55, arg. 1.
[13] *III Contra Gent.*, cap. 57, arg. 1.
[14] I, 12, 5 c et ad 1 et 2.
[15] I, 12, 6 ad 3.

actum in comparatione ad proprium obiectum» [1]. Iam vero proprius actus luminis gloriae est visio intuitiva, et proprium obiectum est ipsa divina essentia prout est in se. Debet ergo essentialiter definiri per hunc actum in comparatione ad hoc obiectum. Et hoc est quod S. Thomas fecit in formulis citatis, ut maxime patet in illa: «*habitus quo cognoscitur Verbum* et ea quae in Verbo videntur» [2]; «habitus a quo *elicitur* ipsa operatio beatifica» [3]. Uno verbo: habitus elicitivus visionis facialis et intuitivae ipsius divinae essentiae prout est in se [4].

297. Denique, considerans *diversas eius functiones simul, quas exercet secundum diversum genus causae*, illud describit his verbis: dispositio inhaerens intellectui creato, quo elevatur et fit potens in visionem ipsius divinae essentiae [5]; medium elevans intellectum nostrum ad hoc quod possit coniungi essentiae increatae ut intellectus intelligibili eique praebens vim videndi ipsam divinam essentiam [6]; lumen intellectuale ex ipso fonte Verbi Dei derivatum in intellectum creatum ab eoque participatum per modum formae permanentis et perfectae, quo aptus fit ad unionem cum ipsa divina essentia ut forma intelligibili et potens ad scientiam beatam qua Deus per essentiam videtur [7].

Quo etiam in sensu Caietanus hanc collegit definitionem luminis gloriae: «vis, ut propria dispositio, unitiva divinae essentiae ut formae intelligibilis, atque factiva visionis divinae» [8].

---

[1] II-II, 4, 1 c.
[2] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 4 c, n.º 54.
[3] *IV Sent.*, d. 49, 4, 3 c et ad 2; 5 c. Similiter HERVEUS, O. P., cum lumen gloriae definit: «habitus *eliciens* actum beatificum» (*Quodlib. I*, q. 13, ed. cit., fol. 28 vb).
[4] Cf. BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.º 530.
[5] *IV Sent.*, d. 49, 2, 7 c.
[6] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 15.
[7] I, 12, 2 et 5; II-II, 171, 2 c; III, 9, 2 ad 1; 3 ad 3; 10, 4 c; *Compend. thol.*, I P., cap. 105.
[8] CAIETANUS, O. P., in I, 12, 5, n.º 11.

298. Omnia igitur hucusque dicta reassumendo et coordinando, lumen gloriae posset definiri: *habitus intellectualis operativus per se infusus, quo intellectus creatus efficitur deiformis et immediate dispositus ad unionem intelligibilem cum ipsa divina essentia, ac proxime capax eliciendi actum visionis beatificae.*

In hac formula definitur lumen gloriae per duas causas et per duos effectus. *Duae causae* sunt efficiens et finalis. *Efficiens* indicatur in prima parte definitionis, cum dicitur: habitus intellectualis operativus *per se infusus; finalis* ponitur in ultima parte, cum additur: proxime capax eliciendi *actum visionis beatificae*, nam proprius actus est finis proprius habitus intellectualis speculativi. *Duo effectus* sunt formalis et materialis. *Formalis* continetur in secunda parte definitionis, ubi dicitur: quo intellectus creatus efficitur *deiformis; quasi materialis seu dispositivus* exhibetur in tertia parte definitionis, cum additur: et *immediate dispositus* ad unionem intelligibilem cum ipsa divina essentia.

Et merito, quia lumen gloriae, utpote habitus operativus, est *forma quaedam.* Forma autem non potest *a priori* notificari nisi per solam causam efficientem et finalem, non per causam formalem quam non habet, neque per causam quasi materialem *in qua* nisi quatenus intelligitur *ut formata*, ideoque ut posterior effectu formali talis formae: potest ergo *quasi a posteriori* notificari per proprium effectum *formalem*, tum in se ipso, tum ut connotat proprium subiectum quod *format* et *disponit* ad finem, et sub hoc respectu nominat proprium effectum quasi *materialem seu dispositivum*, hoc est, proprium subiectum *ut dispositum seu formatum.* Itaque lumen gloriae notificatur hac definitione eo modo quo notificabile est.

299. Quod si quis vellet *breviori formula* uti, potest dicere quod lumen gloriae essentialiter est *habitus intellectualis contemplativus per se primo beatificus.*

In qua definione continetur et *quasi genus proximum*, cum dicitur: *habitus intellectualis contemplativus;* et quasi *ultima diferentia*, cum additur *per se primo beatificus.*

Por hoc enim quod dicitur: habitus *intellectualis contemplativus*, non solum excluduntur a genere habitus beatifici omnes habitus *voluntatis*, etiam ipsius *caritatis*, sed etiam *fides*, quae est habitus *intellectus*, at non proprie habitus *intellectualis* [1]; et insuper omnes habitus intellectuales *practici*, quia beatitudo formalis non est operatio intellectus practici, ut patet ex dictis ad a. 5 h. q. [2].

Per hoc autem quod additur: *per se primo beatificus*, excluduntur ceteri omnes habitus intellectuales speculativi seu contemplativi, qui non sunt *per se primo beatifici.* Nam *habitus Sapientiae seu Philosophiae Primae* est quidem beatificus beatitudine naturali, at *non per se primo*, quia non per se primo specificatur a Veritate Prima in essendo neque ideo eam *primo* cognoscit, sed solum *mediate* et *in obliquo* ut Primum principium proprii obiecti quod est ens finitum: quia ergo ipse Deus est beatitudo obiectiva naturalis et tamen non est *primum* cognitum ab habitu Philosophiae Primae, haec est quidem *habitus beatificus*, utpote per quem cognoscimus Deum, at *non per se primo*, quia non primo et per se cognoscit Deum et alia in Deo.

Similiter *habitus Sacrae Theologiae, quae est Sapientia supernaturalis*, licet sit habitus vere beatificus utpote cognoscitivus Dei qui est beatitudo obiectiva, non tamen per se primo seu immediate, sed media specie creata intelligibili et medio discursu saltem explicativo.

Et idem dicendum est *de habitibus donorum Spiritus Sancti speculativorum*, ut sunt *donum intellectus, donum scientiae et donum sapientiae:* haec enim omnia, licet attingant Deum sine medio discursu, sed simplici intuitu contemplativo, non tamen attingunt eum sine medio obiectivo creato quasi specie intelligibili, ut constat ex supra dictis [3], et ideo *non sunt habitus omnino immediate seu per se primo beatifici.*

Solum ergo lumen gloriae est habitus per se primo beatificus, hoc est, beatum faciens sine medio; beatificus enim idem sonat

---

1 *III Sent.*, d. 23, 2, 3, qla. 3 c et ad 2, nn. 185, 187.
2 Supra, nn. 121-135.
3 Cf. supra, nn. 218-221.

quod *beatum faciens*. Et quidem *facit beatum* intellectum creatum dupliciter: *primo*, *formaliter*, dando ei *statum* beatificum, quem causat in genere causae formalis; *secundo*, *efficienter*, ipsi conferendo *actum* beatificum, quem elicit una cum ipso intellectu in genere causae efficientis. Atque utrumque effectum producit immediate seu per se primo: *formalem* quidem, per suam propriam entitatem habitus seu dotis *gloriosae; effectivum* vero, per suam propriam virtutem habitus *deiformis*, absque ullo medio obiectivo creato et absque ullo discursu illativo vel explicativo.

Quia igitur in hac formula includitur omne et solum id quo lumen gloriae prout est in patria in seipso constituitur et a quolibet alio distinguitur, iure dici potest eam esse perfectam et completam eius definitionem.

Solus autem Deus seipsum ceteraque omnia videt omnino per seipsum absque ullo habitu, quia solus Deus est actus purus et nullo modo in potentia; at vero subiectum habitus non est nisi ens in potentia [1]. Propter quod S. Thomas dicit quod creaturae intellectuales, quamdiu sunt in statu viae, etiam ante peccatum, indigent duplici medio ad cognoscendum Deum, «scilicet medio [obiectivo] quod est similitudo Dei, et [medio subiectivo] quod est lumen elevans vel dirigens mentem [in Deum]; beati autem uno tantum indigent medio, scilicet *lumine* gloriae elevante: ipse autem Deus seipsum videt *absque omni medio*, ipse enim est lumen quo seipsum videt» [2].

Haec doctrina S. Thomae, quae etiam est S. Alberti Magni et S. Bonaventurae et maioris meliorisque partis theologorum, insignem confirmationem accepit ex auctoritate Catechismi Romani, cuius verba exscribere placet: «nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est [*I Ioan.*, 3, 2]. Significat enim

---

[1] I-II, 49, 4; 50, 6.
[2] *De Verit.*, 18, 1 ad 1.

Ioannes beatitudinem ex eis duobus constare, tum quod Deum intuebimur qualis in natura sua ac substantia est, tum quod veluti dii efficiemur.

Nam qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quamdam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur. Hoc autem cur ita fiat, ex eo perspicuum est quod unaquaeque res vel ex eius essentia vel ex eius similitudine et specie cognoscitur.

At quoniam nihil est Deo simile, cuius similitudinis adiumento ad perfectam eius notitiam pervenire possimus, consequens est ut eius naturam et essentiam videre nemini liceat, nisi haec eadem divina essentia se nobis coniunxerit; atque id Apostoli verba illa significant: videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem [*I Cor.*, 13, 12]; nam quod inquit, *in aenigmate*, interpretatur S. Augustinus: in similitudine ad Deum intelligendum accomodata [*De Civitate Dei*, lib. XV, cap. 9].

Quod etiam S. Dionysius aperte ostendit [*De Divinis nominibus*, cap. 1], cum affirmat nulla inferiorum similitudine, superiora percipi posse; neque enim ex alicuius rei corporeae similitudine, eius quae corpore careat essentia et substantia cognosci potest, cum praesertim necesse sit rerum similitudines minus concretionis habere et magis spirituales esse quam res ipsas quarum imaginem referunt, quemadmodum in omnium rerum cognitione facile experimur. Quoniam vero fieri non potest ut alicuius rei creatae similitudo aeque pura et spiritualis ac Deus ipse est reperitaur, ita fit ut ex nulla similitudine divinam essentiam perfecte intelligere possimus.

Accedit etiam quod omnes creatae res certis perfecctionis terminis circumscribuntur; at Deus infinitus est, neque ullius rei creatae similitudo eius immensitatem capere potest.

Quocirca una illa ratio divinae essentiae cognoscendae relinquitur ut ea se nobis coniungat et incredibili quodam modo intelligentiam nostram altius extollat, atque ita idonei ad eius naturae speciem contemplandam reddamur.

Id vero *lumine gloriae* assequemur cum, eius splendore

illustrati, Deum lumen verum, in eius lumine videbimus [Psal m. 35, 10]. Nam beati Deum praesentem semper intuentur: quo quidem dono, omnium maximo et praestantissimo, divinae essentiae participes effecti [*II Pet.*, 1, 4], vera et solida beatitudine potiuntur» [1].

---

[1] *Catechismus Concilii Tridentini*, Pii V Pontificis Maximi iussu promulgatus, I P., a. 12, nn. 7-10, ed. cit., pp. 149-150.

CAPUT TERTIUM

UNIO BEATIFICA INTELLECTUS CREATI CUM IPSA DIVINA ESSENTIA ANALOGIIS ILLUSTRATUR

300. Mirabilis quidem unio intelligibilis immediata ipsius divinae essentiae ut speciei intelligibilis impressae et expressae cum intellectu creato, qua formaliter intellectus creatus *videt* immediate divinam essentiam et haec immediate ab eo *videtur;* nam «essentiam divinam esse *formam* intellectus, et *videre* Deum, *idem sunt*» [1], quia «*intellectio* est *esse*, et intellectus, et speciei intelligibilis, et verbi, diversimode tamen: quia intellectus et speciei est esse *ut intelligere*, verbi autem *ut intelligi;* illorum, quasi *principiorum;* istius, ut *termini:* illorum, quasi unius completi *subiecti;* istius, ut *obiecti*» [2]. Simul ergo ipsa divina essentia est principium et terminus visionis seu obiectum formale motivum et terminativum, *quo* et *quod* videtur.

Quid autem sit haec unio in seipsa, non possumus perfecte et positive scire quamdiu in hac vita mortali peregrinamur a Domino [3], sed solum in patria quando eam realiter habebimus, quia hoc importat videre ipsam divinam essentiam ut unitam in actu exercito cum nostro intellectu; possumus tamen eam aliqualiter intelligere et explicare, tum ex eorum quae na-

---

[1] CAIETANUS, O. P., in I, 12, 5, n.º 5.
[2] CAIETANUS, in I, 27, 2, n.º 7.
[3] *II Cor.*, 5, 6.

turaliter cognoscimus analogia, tum ex analogia cum aliis supernaturalibus [1].

Art. I.—Illustratur per analogiam naturalem

301. Ac revera haec unio potest illustrari triplici analogia.

Prima, naturali, ex comparatione eius cum unione animae rationalis ad corpus, iuxta illud S. Augustini: «ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est» [2], nempe Deus est vita animae sicut anima est vita corporis; est autem vita corporis, *unione* ad corpus. Quo etiam in sensu Petrus Lombardus dixit «quod ideo Deus voluit eam [= animam rationalem] corpori uniri, ut in humana conditione ostenderet novum *exemplum beatae unionis* quae est inter Deum et Spiritum, in qua diligitur *ex toto corde* et videtur *facie ad faciem* [MTT., 22, 37; *I Cor.*, 13, 12]» [3]. Et Averroes unionem beatificam intellectus nostri possibilis cum Intelligentia Agente illustravit ex analogia unionis materiae et formae ac praesertim corporis et animae rationalis. Quas Averrois et Magistri Sententiarum indicationes S. Thomas expresse recolit suasque facit, eas tamen depurando et elevando [4]. Aristoteles ipse totam psychologiam cognitionis sensitivae et intellectualis explicat ex analogia cum ordine physico materiae et formae, potentiae et actus. Et inde Averroes eam extendit ad explicandam unionem psychologicam mentis nostrae cum Intelligentia Agente separata; et S. Thomas, utrumque praetergrediens, elevavit ad explicandam unio-

---

1 CONCILIUM VATICANUM, Denz., n.° 1.796.

2 S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. 26, ML. 41, 656.

3 PETRUS LOMBARDUS, *II Sent.*, d. I, cap. 6, ed. Quaracchi, 1916, p. 311.

4 «Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt scilicet Alexander et *Averroes*... Et ideo *Magister* dicit quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum beatae unionis qua spiritus unietur Deo» (*IV Sent.*, d. 49, 2, 1. Cf. etiam *De Verit.*, 8, 1 c.)

nem intelligibilem immediatam intellectus creati cum ipsa divina essentia.

Generaliter loquendo, sicut in ordine physico substantiae corporeae inveniuntur tria, scilicet materia prima ut pura potentia, et forma substantialis ut actus eius primus, et unum esse naturae ex unione utriusque resultans; ita in ordine psychologico intellectus humani tria concurrunt, nempe intellectus possibilis ut pura potentia in esse intelligibili, species intelligibilis impressa ut actus eius primus, et unum esse intelligibile ex unione intellectus et speciei resultans: «sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma qua intellectus intelligit et ipso intellectu fit unum in intelligendo», quia «in intellectu oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam, et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque» [1].

Iam vero, sicut essentia divina superat intelligibilia creata, ita anima rationalis excedit alias formas substantiales unibiles materiae. Ut ergo convenienti modo explicari possit unio intelligibilis divinae essentiae cum intellectu creato, necesse est accipere terminum comparationis elevatum, scilicet non meram unionem communem materiae primae cum forma substantiali, sed unionem digniorem animae rationalis cum corpore.

Patet autem analogiam essentialiter includere *similitudines et dissimilitudines* inter terminos de quibus dicitur; propter quod S. Thomas similitudines analogas appellat cum Pseudo-Dionysio *dissimiles similitudines* [2]. Unde inter unionem animae rationalis cum corpore et unionem divinae essentiae cum intellectu creato ita debet esse *similitudo*, ut tamen simul *dissimilitudo* inveniatur et quidem circa idem, licet diversa ratione.

Atqui tam huiusmodi *similitudines* quam *dissimilitudines* reduci possunt ad tria capita: primo, ex parte *unibilium;*

---

1 *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 c.

2 *In librum Boetii De Trinitate*, 6, 3 c.

secundo, ex parte ipsius *unionis;* tertio, ex parte *principii et termini* unionis. Haec enim tria considerari possunt in qualibet unione.

302. *Ex parte unibilium* utraque unio *convenit in tribus. Primo*, in eo quod sicut ad unionem physicam materiae et formae seu animae et corporis non sufficit quaecumque forma, sed neccesario requiritur *forma unibilis* sicut est anima rationalis; ita ad unionem intelligibilem intellectus creati cum essentia intelligibili separata omnino requiritur quad haec essentia seu forma intelligibilis separata sit *unibilis* intelligibiliter cum intellectu creato, hoc est, sit ab eo cognoscibilis: et hoc convenit essentiae divinae, ad cuius similitudinem factus est intellectus creatus [1]. *Secundo*, in eo quod sicut unionis physicae non potest esse forma res subsistens composita ex materia et forma, «quia non potest esse ut materia sit forma alicuius» [2], sed necessario debet esse *forma tantum;* ita ad hoc ut aliqua forma separata possit immediate uniri intellectui creato ut forma intelligibilis, omnino requiritur quod sit *forma tantum* in esse intelligibili, hoc est, *sua veritas et suum esse*, quia in tantum est aliquid intelligibile in quantum est verum, verum autem in tantum est in quantum est in actu, non autem potest esse forma intelligibilis eius per suam essentiam si sit composita ex potentia et actu ita ut sit vera sed non sua veritas. Propter quod nulla creatura potest esse forma intelligibilis immediata et per essentiam suam intellectus creati, sed hoc est proprium divinae essentiae: «ipsa enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus» [3], et ideo «hoc est *singulare* divinae essentiae ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine [obiectiva], quia et ipsa divina essentia est eius esse, quod nulli alii formae competit» [4]. *Tertio*, in eo quod sicut anima rationalis ita unitur corpori ut forma, ut tamen non sit forma immersa in materia, sed emergens et excedens

[1] *III Contra Gent.*, cap. 51.
[2] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 c.
[3] *Comp. Theol.*, I P., cap. 105.
[4] *Comp. Theol.*, II P., cap. 9, § Hoc etiam manifeste apparet.

capacitatem corporis; ita divina essentia sic unitur intellectui creato ut forma intelligibilis, ut tamen non sit ab eo adaequabilis et comprehensibilis, sed capacitatem eius in infinitum excedit.

Disconvenit vero in hoc, quod unibilia unione physica, nempe materia et forma, anima et corpus, *sunt partes* tertiae realitatis resultantis, quae est essentia *composita ex eis;* e contra, unibilia unione hac intelligibili, nempe intellectus creatus et divina essentia, *non sunt partes unius totius compositi ex eis*, quia ratio partis repugnat essentiae divinae, cum de ratione partis sit esse imperfectum, sed potius est unio *ratione numeri*, quatenus unibilia sunt *unum* et *aliud*, et dici solet unio *cum eis* per contrapositionem ad unionem *partium* quae est unio *ex eis:* quo modo unionis, uniuntur divina et humana natura in una persona Verbi Dei incarnati [1] et essentia et exsistentia in una re creata [2].

303. *Ex parte autem ipsius unionis* ambae uniones *conveniunt* in duobuss. *Primo*, in eo quod utraque est *immediata* in suo genere, nempe sicut anima unitur *immediate* corpori unione physica absque ulla forma substantiali intermedia, ita divina essentia unitur *immediate* intellectui creato unione intelligibili absque ulla specie creata intermedia. *Secundo*, in eo quod sicut anima et corpus immediate adunantur *in uno esse essentiae physico*, ita intellectus creatus et divina essentia coniunguntur *in uno esse intelligibili quasi essentiali seu specifico*, quod est videre ipsam divinam essentiam per seipsam.

Simul tamen *differunt* in hoc, quod unio animae ad corpus cum sit *partis* formalis ad compartem materialem, non solum est per modum formae *actuantis et terminantis* sicut est exsistentia respectu essentiae completae, sed etiam per modum formae *informantis:* ex adverso, cum divina essentia non habeat rationem *partis* in hac unione, unio eius ad intellectum creatum fit unice per modum formae *pure actuantis*

[1] III, 2, 4; Caietanus, in h. l., n.º 8.
[2] Caietanus, O. P., *Comment. in Opusculum S. Thomae De ente et essentia*, cap. V, q. 10, ed. Laurent, O. P., Taurini, 1934, pp. 143-144.

seu terminantis et nullo pacto per modum formae informantis; qui modus *formandi* intellectum creatum, non solum non repugnat infinitae perfectioni divinae essentiae, verum et maxime ei convenit, sicut actui puro maxime convenit *pure actuare et terminare*, absque ulla *informationis* dependentia. Propter quod S. Doctor profunde scribit: «divina essentia est *ipsum esse;* unde sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum *aliquod* esse quo *informant* intellectum et faciunt ipsum in actu, ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu per seipsam faciens intellectum in actu» [1], hoc est, ut purus actus intelligibilis secundum se totum pure actuans et terminans intellectum creatum cui intelligibiliter unitur.

Qua de causa, quia ita *actuat* seu *movet* quoad specificationem et *terminat* intellectum creatum ut nullo modo eum *informet*, S. Thomas divinam essentiam non appellat simpliciter formam intelligibilem intellectus creati, sed *ut formam* [2], *quasi* formam [3], *quodammodo ut formam* [4], expresse animadvertens quod «*non* oportet quod ipsa divina essentia fiat *forma* intellectus ipsius, *sed* quod se habeat ad ipsum *ut forma*» [5], et quod «*non* debet intelligi quasi divina essentia sit *vera forma* intellectus nostri vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter sicut in naturalibus ex materia et forma naturali, *sed* quia *proportio* essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut *proportio* formae ad materiam» [6].

304. Denique, *ex parte principii et termini unionis*, istae duae uniones *conveniunt* in hoc, quod sicut anima rationalis est *principium* formale *quo* corpus ab ea informatum sit *humanum* seu in specie humana; ita ipsa divina essentia, prout vices gerit speciei intelligibilis impressae, est obiectum seu principium formale *motivum*, quo intellectus creatus

1 I, 12, 2 ad 3.
2 *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 4 ad 2, n.º 57.
3 *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 8.
4 *IV Sent.*, d. 49, 2, 6 c; *De Verit.*, 8, 1 c.
5 *De Verit.*, 8, 1 c.
6 *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 c.

ab eo motus vel actuatus, sit quasi reductus intelligibiliter ad speciem divinam, utpote ab eodem obiecto formali motus quoad specificationem. Similiter, sicut *terminus* formalis *qui* unionis animae rationalis ad corpus est esse animatum seu vivum vivens vita rationali; ita obiectum formale *terminativum* seu *quod* unionis intelligibilis intellectus creati cum divina essentia est ipsamet divina essentia *ut visa ab intellectu* creato, sic ut iste per eam vivat vita quadam divina participata, eo fere modo quo corpus animatum anima rationali quodammodo participat vitam rationalem in facultatibus organicis superioribus, ut sunt sensus interiores et appetitus sensitivus.

At ex alia parte *simul differunt* in ipso termino unionis, et quidem dupliciter. *Primo*, quia compositum humanum, quod est terminus totalis unionis animae rationalis ad corpus, est *perfectius* suis partibus componentibus separatim sumptis; at intellectus creatus, ut unitus essentiae divinae eamque intuitive videns, non est perfectior sola divina essentia secundum se considerata. In termino ergo unionis intelligibilis intellectus creati cum divina essentia, habentur *plura perfecta* secundum *numerum* quam prius, non tamen habetur *plus perfectionis* intensive aut secundum essentiam, quia tota perfectio intellectus creati uniti divinae essentiae praecontinetur eminenter in ipsa divina essentia secundum se considerata: sicut post creationem mundi inveniuntur *plura bona* quam *prius, non plus boni;* et sicut in Verbo post incarnationem erant *plura bona* quam ante, *non plus* boni, quia bonum creatum additum in persona bono increato non facit melius, sed solum plura bona quasi extensive [1].

Secundo, quia terminus unionis animae rationalis ad corpus est unum esse *substantiale essentiae;* e contra, terminus unionis divinae essentiae ad intellectum creatum est unum esse *intelligibile accidentale:* quia talis est terminus formalis unionis qualis est unio; unio autem intelligibilis intellectus creati cum divina essentia est *accidentalis*, dum unio animae rationalis cum corpore est *substantialis*.

1 *III Sent.*, 6, 2, 3 ad 1, n.º 96.

Ex qua analogia apparet sensus profundus sententiae agustinianae supra relatae. Non enim est tantum intelligenda *in diverso genere causae*, quatenus sicut anima est vita corporis in genere causae formalis, ita Deus est vita animae in genere causae efficientis, quia revera Deus est causa efficiens ipsius animae et totius vitae eius per creationem [1]; sed etiam *quasi eodem genere causae formalis*, quia sicut anima rationalis est vita corporis ut propria forma physica eius, ita divina essentia est vita animae rationalis ut propria forma eius intelligibilis, hoc est, ut proprium obiectum formale motivum et terminativum intellectus humani, ex quo hic natus est habere vitam supernaturalem beatificam seu *proprie divinam quoad specificationem actus:* nam intellectus creatus, lumine gloriae elevatus, praebet *substantiam* seu *exercitum* actus beatifici, dum divina essentia praebet *speciem* seu *specificationem* tali actui, sicut universaliter intellectus possibilis *substantiam* et species intelligibilis *speciem* praebent, ut Caietanus recte adnotavit [2].

Art. 2.—Illustratur per analogiam supernaturalem

305. *Secunda analogia est supernaturalis, scilicet ex comparatione unionis intelligibilis intellectus creati et divinae essentiae cum unione personali divinae et humanae naturae in Christo Iesu.* Haec analogia ortum ducit ex S. Augustino, quem S. Thomas complevit, sicut Thomam compleverunt thomistae.

S. Augustinus scribit quod «cum dictum esset in Evangelio quod Iesus dederit potestatem filios Dei fieri iis qui eum receperunt [IOAN., I, 12]..., *ne* ista hominum, quam videmus et gestamus infirmitas, tantam excellentiam desperaret, illico annexum est: et Verbum caro factum est et habitavit in nobis [IOAN., I, 14], *ut a contrario suaderetur*

---

1 *De Verit.*, 27, I ad I; I-II, 110, I ad 2, et passim alibi.
2 CAIETANUS, O. P., in I, 12, 2, n.º 15.

quod incredibile videbatur. Si enim natura *Dei Filius*, propter filios hominum, *misericordia* factus est *hominis filius*—hoc est enim: Verbum caro factum est et habitavit in nobis, hominibus—, quanto est *credibilius* natura filios hominum, gratia Dei *filios Dei* fieri et *habitare in Deo, in quo solo et de quo solo esse possunt beati*, participes *immortalitatis eius* effecti; propter quod persuadendum Dei Filius particeps *nostrae mortalitatis* effectus est?» [1].

Hanc S. Augustini doctrinam S. Thomas fecit suam, et frequenter repetit [2]. Ita in *Summa contra Gentiles*, dicit quod beatificae «unionis *exemplum et documentum quoddam fuit unio ad hominem in persona*» [3]; in opusculo *De rationibus fidei* subdit quod «per hoc quod Deus factus est homo, spem nobis dedit ut etiam homo posset pervenire ad hoc quod *uniretur Deo per beatam fruitionem*» [4]; in *Summa Theologica* ponit, inter motiva seu rationes unionis hypostaticae, promotionem hominis in bono: «quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est *hominis beatitudo et finis humanae vitae*, et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem; dicit enim Augustinus in quodam sermone de Nativitate Domini [Sermo 192, cap. I, n.º I]: factus est Deus homo, *ut homo fieret Deus*» [5]; et in *Compendio Theologiae:* «datur etiam, subiungit, per hoc homini quoddam *exemplum* illius beatae unionis qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo uniretur; non enim restat incredibile quin intellectus creaturae Deo uniri *possit*, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo» [6].

---

1 S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. XIII, cap. 9, n.º 12, ML. 42, 1.023-1.024.
2 *IV Contra Gent.*, cap. 41 in fine; cap. 54, arg. I; cap. 55 ad I; *De rationibus fidei*, cap. 5: III, I, 2; *Comp. theol.*, I P., cap. 201.
3 *IV Contra Gent.*, cap. 55 ad I.
4 *De rationibus fidei*, cap. 5, ed. Vivès, t. XXVII, p. 133 a.
5 III, I, 2. Verba S. Augustini, quae cordetenus citat S. Thomas, sunt huiusmodi: «*spes* longe clarior effulsit in terris, ut *terrenis* [=hominibus] *vita promitteretur in coelis;* hoc ut crederetur, *res incredibilior* praerogata est; *deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat*» (ML. 48, 1.012).
6 *Comp. theol.*, I P., cap. 201.

Haec tamen *potius* sunt dicta *ad suadendam possibilitatem* unionis beatificae intellectus creati cum divina essentia *ex facto* unionis maioris et difficilioris, qualis est unio hypostatica naturae divinae et humanae in Christo, *quam ad explicandum eius essentiam*. Ideo S. Thomas, aliis in locis, comparavit *modum* utriusque unionis, *sublineans praecipue differentias earum*, ne univoce cum unione beatifica conciperetur unio Verbi Dei cum humana natura, quod esset nestorianismum introducere [1]. Postremo dixit S. Doctor quod «in *omnibus* rebus *nihil invenitur huic unioni* [= *hypostaticae*] *tam simile sicut unio animae* [*rationalis*] *ad corpus*» [2].

Quia ergo frequenter explicaverat analogiam unionis beatificae cum unione animae rationalis ad corpus [3], ex quo dixit quod unio hypostatica est analoga unioni animae rationalis ad corpus, *aequivalenter* affirmavit unionem beatificam intellectus cum divina essentia esse analogam unioni hypostaticae divinae et humanae naturae in Christo; nam quae sunt analoga uni tertio [= unioni animae rationalis ad corpus], sunt analoga inter se.

Fatendum est tamen S. Thomam *non explicite* tradidisse *similitudines* utriusque unionis, sed hoc munus *partim* compleverunt eius discipuli, ut Caietanus [4], Báñez [5], Ioannes a S. Thoma [6], alii; praesertim vero Norbertus del Prado [7], ac novissime Penido [8].

---

[1] *III Sent.*, d. 2, 2, 2, qla. 1 ad 2; d. 13, 3, 1 ad 7; d. 14, 1, 1, qla. 3 ad 1; *De Verit.*, 20, 2 ad 5; 26, 10 ad 8; 29, 2 c in fine; III, 2, 10; 6, 6.

[2] *IV Contra Gent.*, cap. 41.

[3] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1; *De Verit.*, 8, 1; *III Contra Gent.*, cap. 51; I, 12, 2 ad 3; 5; *Compend. theol.*, I P., cap. 105; II P., cap. 9.

[4] CAIETANUS, O. P., in III, 4, 1, n.º 9; 19, 2, n.º 18.

[5] BÁÑEZ, O. P., in I, 12, 2, dub. 2, post quartam conclusionem, § Est aliud exemplum, ed. Urbano, p. 259; 56, 1, dub. 1, ad 1 arg., ed. Venetiis, 1585, col. 797; dub. 2, ad 2 arg., col. 801.

[6] IOANNES A S. THOMA, O. P., in I, 12, 2, disp. XIII, a. 4, n.º 14, 16-17, ed. Solesm., t. II, pp. 175-177; in III, 2, disp. IV, a. 1, n.º 21, ed. Vivès, t. VIII, p. 128.

[7] NORBERTUS DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, lib. V, cap. 5, n. V, pp. 626-634, Friburgi Helvetiorum, 1911.

[8] M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, II P., chap. 3, pp. 414-416, Paris, 1931.

Sequentes igitur methodum adhibitam in analogia praecedenti, exponemus *similitudines et dissimilitudines* unionis beatificae et unionis hypostaticae ex triplice capite, nempe ex parte *unibilium*, ex parte ipsius *unionis* seu *coniunctionis* et ex parte *principii* ac *termini* unionis.

306. *Ex parte unibilium conveniunt* in tribus. *Primo*, in eo quod extrema unibilia sunt utrobique *Creator* [= Deus], et *creatura* [= intellectus creatus et natura creata Christi]. *Secundo*, in eo quod in utraque unione extrema unibilia non se habent ad invicem ut partes, sed ut unum et aliud; et ideo non sunt unibilia ratione partium, sed ratione numeri: «divinitas enim pars esse non potest, propter imperfectionem quae est de ratione partis» [1]. *Tertio*, in eo quod extremum perfectivum et actuans aliud non potest esse utrobique nisi solus Deus, hoc est, sola divina essentia secundum esse intelligibile pro unione beatifica et sola divina persona secundum esse personale pro unione hypostatica, ita ut sicut nulla persona creata seu finita potest personaliter *alienam* terminare naturam, ita nulla essentia creata potest per seipsam immediate actuare et terminare intelligibiliter *alienum* intellectum, sed utrumque est proprium et exclusivum divinae personae et divinae essentiae; unde S. Thomas, eisdem fere verbis pro utraque unione utens ex parte Dei, dicit relate ad unionem hypostaticam: «hoc autem est *proprium divinae personae propter eius infinitatem* ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter sed secundum subsistentiam» [2]; et relate ad unionem beatificam: «est autem hoc *singulare divinae essentiae*, ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine, *quia et ipsa divina essentia est eius esse, quod nulli alii competit*» [3], nempe forma intelligibilis *infinita*, cum sit sua veritas et suum esse, nam identitas realis essentiae et esse est propria ratio infinitatis [4].

Differunt etiam in tribus. *Primo*, quia ambo extrema

---

[1] *III Sent.*, d. 6, 2, 3, ad 4, ed. cit., n.º 99. Cf. III, 2, 4.

[2] III, 3, 1 ad 2.

[3] *Comp. theol.*, II P., cap. 9.

[4] I, 7, 1.

unibilia in unione hypostatica sunt *substantiae*, nempe natura humana completa et perfecta, et divina persona Verbi Dei; sed in unione beatifica *unum* extremum est *accidens*, nempe *intellectus* creatus, et *aliud* est *substantia*, scilicet ipsa divina essentia. *Secundo*, ex parte extremi divini, quia in unione hypostatica est per se primo persona, non essentia vel natura [1]; dum in unione beatifica est per se primo essentia seu natura, non persona [2]. *Tertio*, quia extrema unionis hypostaticae sunt unibilia *in esse substantiali*, quod est *esse personale Verbi Dei;* dum extrema unionis beatificae sunt solum unibilia *in esse accidentali operativo*, quod est visio facialis et immediata, secus esset unio substantialis *in essentia*, quod est impossibile [3]. Quam differentiam S. Thomas nitide expressit, dicens: «*per fruitionem* anima unitur Deo *sicut operans operationis obiecto...;* unio autem *in persona* est *ad unun esse personale*» [4]; et iterum: «unio quae est *per fruitionem*, est unio *per operationem...;* sed unio *in persona* est unio *ad esse*» [5].

307. *Ex parte vero ipsius unionis*, si sumatur *fundamentaliter, conveniunt in tribus.*

---

[1] «Esse terminum assumptionis non convenit naturae divinae secundum seipsam, sed *ratione personae* in qua consideratur; et ideo *primo quidem et propriissime persona* dicitur assumere, *secundario* autem potest dici quod etiam *natura* assumit *ad sui personam*» (III, 3, 2).

[2] «Cum fruitio sit operatio ultimae felicitatis, refertur ad *unum tantum obiectum;* ergo fruimur *tribus personis in quantum sunt unum*» *(I Sent.*, d. 1, 2, 2 arg. 2 sed contra), nempe unum in essentia, quae est ipsa summa bonitas *(ibid.*, corp.); «quia *tres personae non distinguuntur secundum id quod sunt obiectum fruitionis, immo uniuntur in eo*, scilicet in summa bonitate» *(ibid.*, ad 1; cf. ad 2). Quam ob rem admitti non debet opinio E. Borgianelli, S. J., et H. Schell dicentium unionem beatificam hominum beatorum primo et directe terminari ad personam Verbi (cf. H. SCHAUF, *Die Einwohnung des heiligen Geistes*, pp. 145-146, 238-240, 242, Freiburg im Breisgau, 1941); multoque minus sententia C. Gutberlet asserentis unionem illam quasi ex aequo simulque terminari ad personam Verbi et Spiritus Sancti, nempe ad Verbum prout beatitudo nostra importat visionem, ad Spiritum Sanctum vero ut amorem involvit *(Dogmatische Theologie* von DR. J. HEINRICH, t. VIII, pp. 589-590, 605, Mainz, 1897).

[3] III, 2, 1.

[4] *III Sent.*, d. 2, 2, 2, qla. 1 ad 2, n.° 129. Cf. III, 6, 6 ad 1.

[5] *III Sent.*, d. 13, 3, 1 ad 7, nn. 132-133.

Primo quia, sicut unio hypostatica fit *per assumptionem* humanae naturae Christi ad personam Verbi Dei, ita unio beatifica fit *per elevationem*, quae est veluti *assumptio quaedam*, intellectus creati ad ipsam divinam essentiam ut formam intelligibilem [1]. *Secundo*, quia sicut unio hypostatica fuit peracta ex hoc quod Verbum Dei descendit de coelis et humiliavit semetipsum formam servi accipiens [2]; ita unio beatifica consummatur ex hoc quod ipsa divina essentia *condescendit* usque ad intellectum creatum ut fiat *quasi propria eius forma* intelligibilis *propriusque terminus* intellectionis eius. Qua de causa, recte dixit S. Bonaventura quod, cum haec unio intelligibilis fiat per influxum Dei in animam, in hac «influentia Deus *condescendit* per gratiam et anima *elevatur* et efficitur deiformis» [3]. *Tertio*, quia utraque unio est *maxima in suo genere*, nam sicut in ordine essendi maxima unio est quae fit in maximo huius ordinis quod est esse personae et esse existentiae ei directe correspondens; qua de causa, unio hypostatica est maxima, cum sit facta in persona, et quidem maxima, ut est persona Verbi Dei [4]: ita in ordine dynamico operandi, maxima unio est quae fit in maximo talis ordinis, quod est ipsa operatio, utpote ultimus actus huius ordinis, sicut esse exsistentiae est ultimus actus in ordine essendi: qua ratione, unio beatifica est maxima, cum sit facta in ipsa operatione, et quidem maxima in linea operationis, utpote quae est summa operatio summae potentiae circa summum obiectum summe seu omnino immediate praesens.

308. Sin autem unio sumatur *formaliter*, pro *ipsa relatione* inter extrema unita et relata, hae duae uniones *conveniunt in duobus. Primo*, in eo quod utrobique unio formaliter est *quid creatum* in ipsa creatura —humana natura Christi et intellectu creato—realiter exsistens, non autem in Deo,

---

[1] III, 2, 8; *III Contra Gent.*, cap. 53; I, 12, 5.

[2] *Phil.*, 2, 7.

[3] S. BONAVENTURA, in *III Sent.*, d. 14, 1, 3 ad 6, ed. cit., t. III, p. 305 b.

[4] III, 2, 9.

nisi secundum rationem tantum; sicut ceterae relationes inter creaturam et Creatorem, ut relationes creationis et dominationis [1] quae ex sola mutatione reali creaturae innascuntur [2].

Secundo, in eo quod haec *unio*, quae est relatio *praesentiae* inter extrema unita, est *essentialiter supernaturalis atque ideo essentialiter distincta a communi relatione praesentiae qua Deus dicitur esse in omnibus rebus per essentiam, praesentiam et potentiam;* nam in omnibus rebus est praesens *naturali praesentia per modum Causae agentis Primae*, quae in omnibus immediate operatur immediatione suppositi et virtutis [3], sed *in beatis est praesens praesentia immediata supernaturali sicut obiectum formale quo* et *quod visionis facialis est in vidente* [4], *et in humanitate Christi est immediate praesens praesentia supernaturali secundum proprium esse personale Verbi* [5].

Sed differunt in tribus. Primo quia unio hypostatica divinae et humanae naturae in Christo est *substantialis*, scilicet *in esse personali Verbi Dei;* dum unio beatifica intellectus creati cum divina essentia est *accidentalis*, nempe *in agere supremo supernaturali quod est ipsum Deum immediate videre.*

Secundo, quia unio hypostatica est simpliciter et absolute immediata, nullum habitum supernaturalem intermedium admittens, alioquin esset unio accidentalis; ex adverso, unio beatifica fit mediante habitu supernatutali unice se tenente ex parte intellectus creati, scilicet lumine gloriae, quod est medium *sub quo* divina essentia videtur ab intellectu creato. Quam differentiam nitide expressit S. Thomae, cum ait quod «*unio nostra* ad Deum est *per operationem*, in quantum scilicet eum cognoscimus et amamus; et ideo talis unio est per gratiam habitualem [= per habitum supernaturalem], in quantum operatio *perfecta* procedit *ab habitu:* sed *unio naturae humanae ad Verbum Dei est secundum esse personale,*

---

[1] III, 2, 7; I, 13, 7; 45, 3, una cum 13, 7 ad 5.
[2] III, 2, 7 ad 1; *III Contra Gent.*, cap. 53, arg. 3.
[3] I, 8, 1 et 4.
[4] *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 c; *De Verit.*, 10, 11 ad 8 et 11; I, 8, 4 c et ad 4, una cum *I Sent.*, d. 37, 1, 2 et expositio textus; I, 12, 11 ad 4.
[5] *I Sent.*, d. 37, loc. cit., et I, 8, 4; III, 2, 10.

quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura» [1].

Tertio, quia unio hypostatica est absolute maxima ita ut neque intendi neque remitti possit, non solum quia est substantialis et substantia non est susceptiva magis et minus, sed praesertim quia est in esse personali Verbi Dei quod est infinite perfectum atque ideo neque augeri neque minui potest; e contra, unio beatifica, cum sit accidentalis et facta mediante habitu luminis gloriae, est susceptiva magis et minus sicut et ipse habitus luminis gloriae, licet in suo genere sit maxima secundum speciem suam. Propter quod S. Doctor utrumque dixit, et quod «excellentior est unio in persona quam per fruitionem» [2], utpote «*excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam*» [3], et quod creatus «intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit» [4].

309. *Postremo, ex parte principii et termini unionis, conveniunt in tribus.*

Primo, ex parte *principii* activi seu causae efficientis propriae, quae utrobique est tota Trinitas sicut in ceteris operationibis ad extra [5]; tota enim Trinitas assumpsit active naturam humanam Christi eamque active univit personae Verbi Dei [6], et similiter tota Trinitas elevat intellectum creatum ad unionem intelligibilem cum ipsa divina essentia, infundens illi *lumen gloriae*.

Secundo, ex parte *modi terminandi* extremum creatum assumptum, quia utrobique Deus perficit creaturam ut

---

[1] III, 6, 6 ad 1; cf. III, 2, 10 c; *III Sent.*, d. 2, 2, 2, qla. 1; d. 13, 3, 1 ad 7; d. 14, 1, 1, qla. 3 ad 1; *De Verit.*, 29, 2 c in fine.
[2] *De Verit.*, 29, 2, arg. 2 sed contra. Cf. *III Sent.*, d. 2, 2, 2, qla. 1, obi. 2: «*maior* est unio in persona quam unio animae beatae ad Deum per fruitionem»; d. 13, 3, 1, arg. 2 sed contra.
[3] *Comp. theol.*, I P., cap. 218 in fine. Vide etiam CAIETANUM, in III, 4, 1, nn. 9-10.
[4] I, 12, 6 c.
[5] I, 45, 6.
[6] III, 3, 2: «esse autem assumptionis *principium* convenit naturae divinae *secundum seipsam* [= secundum quod est communis tribus personis], quia eius virtute assumptio facta est».

forma pure actuans seu terminans, absque ulla informatione. Sicut enim persona Verbi sibi univit naturam humanam Christi, eam eminenter actuando et terminando proprio esse personali absque ulla informatione receptiva; ita divina essentia immediate sibi unit intellectum creatum, quem eminenter actuat et terminat proprio esse intelligibili quod est suum esse et sua veritas absque ulla receptiva informatione. Si enim esse ut esse pure terminat et actuat essentiam, et si intelligere ut intelligere pure terminat et actuat intellectum; a fortiori esse divinae personae et intelligere divinae essentiae, quae sunt supra omne esse et supra omne intelligere, possunt multo altius et eminentius et purius supplere vices creatae personalitatis et exsistentiae createque speciei intelligibilis impressae et expressae, actuando et terminando absque ulla impuritate informationis creatam naturam per suum esse personale et creatum intellectum per esse obiectivum suae propriae essentiae. «Quemadmodum ergo Deus, inquit Báñez, per seipsum potest supplere rationem exsistendi naturae creatae, eo quod Deus est primum esse subsistens per essentiam suam; ita, cum sit primum intelligibile per essentiam suam, potest supplere per seipsum rationem formae intelligibilis absque aliqua iniuria divinae maiestatis, per quamdam unionem ineffabilem cum intellectu illustrato lumine gloriae in ratione speciei intelligibilis, absque eo quod *recipiatur* in intellecto eo modo imperfecto sicut nostra exsistentia *recipitur* in nostra essentia» [1].

Tertio, ex parte *ipsius termini secundum se considerati*, quia in utraque unione est *infinitus*, ita ut melior esse non possit. Tam enim unio hypostatica quam unio beatifica coniungunt creaturam ipsi Deo, qui est bonum simpliciter infinitum. Unde S. Thomas profunde dixit quod «*humanitas Christi*, ex hoc quod *unita est Deo;* et *beatitudo creata*, ex hoc quod est *fruitio Dei;* et *Beata Virgo*, ex hoc quod est *Mater Dei*, —habent quandam dignitatem *infinitam* ex bono

---

[1] D. BÁÑEZ, O. P., in I, 12, 2, dub. 2, post quartam conclusionem, ed. cit., p. 259 b.

infinito quod est *Deus;* et, ex hac parte, non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse *Deo*» [1].

Simul tamen *differunt in tribus*.

Primo quidem, quia unio hypostatica terminatur ad esse divinum proprium Filii Dei: sed unio beatifica terminatur ad agere divinum proprium divinae essentiae, quod est seipsum per seipsum immediate *videre*. Unde S. Thomas: «*unio in Christo*, inquit, non *terminatur* ad *operationem* sed ad *esse;* et ideo animae [Christi], *in quantum est corpori unita* [hoc est, pars humanae naturae unitae Verbo in persona], *non* competit vel *videre Verbum* vel aliqua operatio, *sed solum esse*, scilicet in *hypostasi Verbi, immediate loquendo*» [2].

Secundo, quia terminus formalis *qui* unionis hypostaticae est *persona* divina, non natura; eo quod unio Verbi Dei cum humana natura in Christo facta est *in persona, non in natura* [3]: at vero terminus formalis *qui* unionis beatificae est per se primo essentia seu natura divina, non persona; nam ipsa divina essentia est obiectum formale *terminativum* visionis beatificae.

Tertio, quia terminus unionis hypostaticae est *esse personale* Verbi Dei *substantialiter* communicatum humanae naturae Christi: terminus vero unionis beatificae est *agere essentiale* divinae naturae *accidentaliter* participatum ab intellectu creato beati. Ad quae respiciens S. Thomas, dixit quod «multo maior et *perfectior* est unio ad *Deum* secundum *esse personale* quam quae est secundum *operationem*» [4].

Quae Angelici verba ita profunde expendit Caietanus: «proculdubio maius, nobilius, excellentius perfectiusque est uniri Deo in persona quam per gratiam et per gloriam consummatam. Et ratio habita est in ultimo articulo praecedentis quaestionis [q. 3, a. 8], quia scilicet unio personalis non est unio participativa sed per substantiam Dei, conferens

---

[1] I, 25, 6 ad 4. Cf. *I Sent.*, d. 45, 1, 3 c et ad 5, ubi scribit: «beatitudo creata habet quandam *infinitatem* ex eo quod coniungit *infinito* bono».

[2] *De Verit.*, 20, 2 ad 5. Cf. etiam *De Verit.*, 26, 10 ad 8.

[3] III, 2, 1-2.

[4] III, 4, 1 ad 2.

non similitudinem aut participationem Dei sed ipsum esse personale Dei, ita ut persona Dei fiat persona naturae assumptae; unio autem per fruitionem unio participativa Dei est, conferens non esse Dei sed similitudinem et adoptionem filialem.

Est igitur unio personalis *maior*, quia confert *maius*, scilicet esse Deum non participative sed personaliter: quanto namque maius est esse Deum personaliter quam participative, tanto maior est unio personalis quam participativa.

Est et *perfectior*, quia confert *perfectius*, scilicet esse Deum secundum *substantiam*, hoc est, hypostasim, non secundum *accidentia* ut sunt operationes quibus fruimur Deo: quanto enim perfectius est esse Deum *personaliter* quam *accidentaliter*, tanto perfectior est unio *personalis* quam per *operationem*»[1].

Art. 3.—Illustratur per analogiam partim naturalem et partim supernaturalem

310. *Tertia analogia est partim naturalis et partim supernaturalis:* sumiturque una ex parte ex comparatione unionis intelligibilis supernaturalis intellectus *creati* et essentiae divinae cum unione intelligibili *naturali* qua idem intellectus unitur suo intelligibili naturali; ex alia vero, cum unione intelligibili *supernaturali*[2], qua intellectus *divinus* seu *increatus* suo intelligibili unitur. Se habet enim unio intelligibilis beatifica intellectus creati veluti media inter unionem intelligibilem suam in ordine naturali et unionem intelligibilem intellectus divini cum propria eius essentia; et ideo ex comparatione cum utroque extremo explicanda est.

Et quia ex unione intelligibili intellectus creati cum suo

---

[1] CAIETANUS, O. P., in III, 4, 1, n.º 9.

[2] Non quod pro intellectu divino sit aliquid supernaturale, cum nihil possit Deum excedere, sed quia est ordinis vitae intimae Dei prout est in se ideoque ordinis gloriae et beatitudinis quae in summo est supernaturalitatis. Cf. *I Contra Gent.*, cap. 3.

intelligibili perfecto resultat beatitudo eius naturalis sicut ex unione intelligibili intellectus divini cum sua essentia quasi resultat beatitudo increata Dei, et aliunde nostra beatitudo supernaturalis consummata est analoga ad beatitudinem nostram naturalem quam excedit et ad beatitudinem divinam a qua exceditur: —haec analogia unionum intelligibilium reapse coincidit cum analogia beatitudinum praedictarum.

Origo huius analogiae, quantum ad comparationem unionis beatificae cum unione intelligibili *naturali* intellectus creati ad suum intelligibile, est S. Thomae, in I P., q. 12, a. 2 ad 3, ubi haec habet: «divina essentia est ipsum esse; unde *sicut aliae formae* intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui [creato] secundum *aliquod* esse quo informant intellectum et faciunt ipsum in actu; *ita divina essentia* unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsum faciens intellectum in actu». Quantum vero ad comparationem eius cum unione intelligibili *ipsius intellectus divini* ad divinam essentiam, auctorem habet Apostolum dicentem: «tunc autem cognoscam *sicut* et cognitus sum»[1].

Media ergo cum sit inter illas, partim convenit cum utraque simulque ab ambabus differt.

§ I

311. *Analogia inter unionem intelligibilem supernaturalem intellectus creati cum divina essentia prout est in se et unionem intelligibilem naturalem eiusdem intellectus cum suo intelligibili naturali (analogia unionis intelligibilis beatificae intellectus creati cum unione intelligibili infrabeatifica eiusdem intellectus).*

Sicut in praecedentibus analogiis, ita in hac tertia considerabimus similitudines et dissimilitudines utriusque unionis intelligibilis intellectus creati ex tribus, scilicet ex parte

---

[1] *I Cor.*, 13, 2.

unibilium, ex parte ipsius unionis et ex parte principii et termini eiusdem.

312. *Ex parte* quidem *unibilium* ambae uniones *conveniunt in tribus. Primo* in eo quod utrobique unibilia sunt *intellectus* possibilis ut potentia perfectibilis et *propria intelligibilia* ut actus vel forma perfectiva eius in esse intelligibili. Tam enim in unione intelligibili beatifica quam in infrabeatifica est idem intellectus possibilis humanus vel idem intellectus ut intellectus (in angelis) qui elevatur et perficitur; proprium vero intelligibile ut obiectum formale motivum vel terminativum est quod actuat et perficit intellectum. Nam sicut proprium intelligibile creatum [= ens in sensibilibus vel propria essentia intelligibilis et separata] est obiectum formale terminativum intellectus creati humani vel angelici nondum beati sed tendentis in beatitudinem, ita ipsa divina essentia prout est in se est proprium et formale obiectum motivum et terminativum intellectus beati.

Secundo, in eo quod utrobique necessario requiritur *unibilium proportio* iuxta propriam indolem unionum singularum. Non enim uniuntur intelligibiliter nisi proportionata et similia, sicut universaliter unibilium unione quacumque debet esse proportio actus et potentiae, ita sane ut unibilium proportio merito dicatur et sit eorundem unibilitas [1].

Tertio, quia in utraque unione proportio huiusmodi consistit *in immaterialitate eiusdem ordinis tum intellectus tum intelligibilis;* quae immaterialitas dicitur etiam *abstractio formalis* a materia. Cuius causa est, tum quia «immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva» et cognoscibilis [2], tum etiam quia ratio et divisio scientiarum sumitur ex ratione et divisione abstractionis formalis a materia [3].

Simul tamen huiusmodi uniones *differunt quintupliciter*.

---

[1] Cf. *III Sent.*, d, 1, 1, 1 obi. 3 eiusque resp., n.º 8 et 19: *IV Sent.*, d. 49, 2, 1 ad 6 et 7.

[2] I, 14, 1; *De Verit.*, 2, 2.

[3] Videsis J. M. RAMÍREZ, O. P., *De ipsa Philosophia in universum*, apud *La Ciencia Tomista*, 26 (1922), p. 348; 29 (1924), pp. 48-58. [In hac ed. *Opera Omnia*, I. pp. 68, 169-179].

Primo quia unibilitas naturalis intellectus possibilis cum suo intelligibili naturali correspondet potentiae suae *naturali* naturaliter reducibili in actum unionis per vires eius naturales; dum e contra unibilitas beatifica intellectus creati cum ipsa divina essentia correspondet potentiae eius *obedientiali* summae, supernaturaliter tantum reducibili in actum per vires gratiae consummatae.

Secundo, quia unibilitas naturalis intellectus cum suo intelligibili *partim* correspondet *intellectui* ut intellectui, *partim* vero intellectui ut *rationi*, ideoque *distincta* est pro intellectu *humano* et pro intellectu *angelico* qui purus est intellectus et non ratio, cum non sit discursivus; at vero unibilitas beatifica intellectus creati cum divina essentia *semper* correspondet *intellectui ut intellectui*, et quidem ut pure intuitivus est absque ulla compositione et divisione: consequenter convenit intellectui *humano* et *angelico secundum eandem omnino rationem* qua communicant in esse intellectus creati qua talis. Quo in sensu Paulus Soncinas recte scribit: «beatificabilitas convenit homini non praecise per hoc quod est animal rationale, alioquin omne beatificabile esset animal rationale, quia ubi est praecisa et totalis causa ibi est idem effectus; sed convenit ei per aliquid commune homini et substantiis separatis»; aliis verbis, «beatificabilitas non convenit ei in quantum est rationalis et discursivus, sed *in quantum est intellectivus*» [1].

Tertio, quia in unibilitate naturali proportio intellectus ad suum intelligibile ex parte subiecti est *naturalis*, idest innata [= lumen innatum intellectus agentis et possibilis] vel acquisita [= lumen acquisitum habitus intellectualis]; ex parte vero obiecti intelligibilis est immaterialitas *naturalis*, idest abstractio formalis a materia vel potentialitate naturali secundum tres gradus fundamentales eius: sed in unibilitate beatifica proportio intellectus creati ad ipsam divinam essentiam ex parte subiecti est *pure supernaturalis et infusa*, nempe lumen habitus beatifici qui lumen gloriae dicitur; ex parte

---

[1] PAULUS SONCINAS, O. P., in *VI Metaphys.*, q. 8, ad 1 arg., p. 115 b Venetiis, 1588.

autem obiecti intelligibilis, quod est ipsa divina essentia prout est in se, proportio est immaterialitas *supernaturalis* absoluta et summa, idest abstractio formalis ab omni materia vel potentialitate, etiam metaphysica et obedientiali et supernaturali, cum ipsa divina essentia prout est in se sit omnino remota ab omni potentialitate actuali et possibili, naturali et obedientiali, eo ipso quod est essentialiter in summa et pura actualitate absoluta. Quam ob rem Báñez profunde dixit: «si nostrae Theologiae abstractionem propriam consideremus respectu proprii obiecti, inveniemus plurimum excedere abstractionem metaphysicam. Est enim obiectum nostrae Theologiae ipse Deus, qui secundum se est actus purus neque habens aliquam partem materialem sicut habet ens quod est obiectum Metaphysicae; Deus enim dividi non potest sicut ens dividitur in decem genera in quibus multum est materiae et potentialitatis. Item, si quo pacto metaphysicus de Deo considerat, hoc facit quatenus in effectibus naturalibus potest relucere divina virtus atque divinitas: theologus autem de ipso Deo prout est in se et absque ullo ordine ad naturales effectus naturaliter cognoscibiles, per se considerat. Unde ipse Deus, ut obiicitur theologiae, substat lumini superioris ordinis quod a solo Deo dimanat in nostrum intellectum, non tanquam nobis debitum ex natura nostra, neque consequens nostram quidditatem aut efficientiam sicut lumen naturale et lumen acquisitum est in nobis.

Sicut igitur ordo supernaturalis est superior toto ordine naturali, ita ea quae per se pertinent ad istum ordinem supernaturalium sunt magis abstracta secundum propriam rationem quam immaterialia quae pertinent ad ordinem naturae; maxima enim et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamur divinae consortes naturae *(II Petri*, 1, 4). Et quidem, *etiam supremus Seraphim maiorem habet immaterialitatem et puritatem ex gratia quam habeat ex propria naturae suae quidditate: quae puritas manifestatur in optima actione qualis est visio Dei, quae creaturam rationalem deiformen efficit*»[1].

[1] D. BÁÑEZ, O. P., in I, 1, 3, § Tertia conclusio, ed. cit., p. 31 b.

Quarto, quia in unione *naturali* intellectus cum suo intelligibili naturali unibilia se habent *materialiter et per accidens*, hoc est, in esse entis, *ut partes*, licet non per se et formaliter, idest in esse intelligibili, cum intellectus in actu fiat intelligibiliter ipsum intellectum in actu: at in unione *beatifica* intellectus creati cum divina essentia, unibilia *nec per se nec per accidens se habent ut partes, sed solum ut unum et aliud secundum numerum*, eo quod divinae essentiae omnino repugnat rationem induere partis alicuius.

Quinto, quia in unione intelligibili naturali, forma intelligibilis *expresa* quae semper et necessario datur non solum est terminans intellectum, verum etiam *informans* eum, cum sit in eo recepta ut in subiecto; e contra, in unione intelligibili beatifica cum divina essentia, ubi nulla species intelligibilis creata impressa vel expressa datur, forma intelligibilis, quae est ipsa divina essentia prout est in se, est *pure et unice terminans et actuans* intellectum creatum nulloque modo informans et recepta.

313. *Ex parte ipsius unionis* utraque unio *convenit* etiam *in tribus. Primo*, quia ambae uniones sunt *accidentales*, non substantiales, cum ambae fiant in operatione creata quae est ipse actus intelligendi et videndi: constat autem actum intelligendi creatum esse actionem metaphysicam, quae reductive est in prima specie qualitatis ideoque de genere accidentis[1].

Secundo, quia ambae sunt uniones essentialiter *vitales*, non quidem in actu vitali primo ut anima unitur corpori [= substantialiter] et habitus potentiae [= accidentaliter],

[1] Cf. IOANNES A S. THOMA, O. P., *Cursus Philosophicus*, Phil. Nat., IV P., q. XI, a. 1, ed. Reiser, t. III, pp. 344-356. Neque hoc repugnat his quae supra dicta sunt ad art. 2 h. q. (nn. 53-59), ubi reducebamus operationem intellectus ad categoriam actionis potius quam ad categoriam qualitatis; nam ad utramque categoriam reduci quodammodo potest. Ad categoriam quidem *actionis*, quatenus importat actum secundum active productum; ad categoriam vero *qualitatis*, quatenus talis actus non includit motum sive transmutationem physicam vel corporalem, quae in actione praedicamentali presse dicta implicatur. Maiorem tamen necessitudinem, vi nominis, habere videtur cum actione quam cum qualitate.

sed in actu vitali secundo, nam intelligere et videre est vivere in actu secundo.

Tertio, quia ambae uniones sunt *intelligibiles*, cum essentialiter fiant in actu vitali ipsius intellectus, non voluntatis neque alterius potentiae inferioris animae.

Sed *differunt multipliciter*. *Primo* quidem, quia unio naturalis est necessario *mediata obiective*, saltem medio *in quo* seu specie expressa, at non semper est mediata *subiective*, idest medio habitu intellectuali [1]; ex adverso, unio beatifica est omnino *immediata obiective*, cum in ea dari nequeat ullum medium obiectivum *quo*, *ex* quo et *in* quo, simul tamen est necesario et semper *mediata subiective*, hoc est mediante habitu vel dispositione luminis gloriae quod est medium *sub quo*.

Secundo, quia unio naturalis est *acquisita* propriis viribus [= acquisitio medii obiectivi *quo*, *ex* quo vel *in* quo, et medii subiectivi seu *sub quo*]; dum unio beatifica necessario est *supernaturalis* [= ipse actus beatificus] vel *infusa* [= medium *sub quo* seu lumen gloriae].

Tertio, quia unio naturalis non semper est in actu, sed *quandoque in potentia vel habitu;* non enim semper actu intelligimus: at unio beatifica est *semper in actu secundo perfecto*.

Quarto, consequenter quia unio naturalis est *dissolubilis* per errorem vel saltem per interruptionem; dum unio beatifica est necessario *indissolubilis*, eo ipso quod semper est in actu secundo ininterrupto et infallibiliter vero.

Quinto, quia, ob huiusmodi rationem, unio naturalis est *susceptiva augmenti et diminutionis intensive et extensive;* dum e contra unio beatifica *non est susceptiva augmenti intensivi* solumque potest extensive augeri respectu obiectorum secundariorum seu creatorum usque ad consummationem saeculi, non autem postea.

314. *Postremo ex parte principii et termini unionis conveniunt simul et differunt.*

[1] Ita angelus et anima separata cognoscunt propriam essentiam per seipsam immediate absque ulla specie impressa, sed non absque specie expressa seu verbo mentis. Cf. I, 56, 1; 89, 2.

Ex parte quidem *principii conveniunt in uno*, scilicet in eo quod utraque unio fit mediante aliquo lumine intellectuali creato *sub quo*. Unio enim naturalis intellectus creati cum suo intelligibili fit mediante lumine *congenito* intellectus agentis et lumine acquisito habituali [= habitus intellectualis] intellectus possibilis: unio autem beatifica intellectus creati cum divina essentia fit mediante lumine *infuso et supernaturali*, quod est lumen gloriae. Quapropter S. Thomas in lumine intellectus agentis perspexit *quoddam analogum* luminis gloriae [1].

Sed *differunt tum ex parte ipsius medii subiectivi sub quo proportionaliter conveniunt, tum ex parte medii obiectivi.*

Ex parte quidem medii subiectivi sub quo, differunt in duobus. *Primo*, quia in cognitione et unione naturali indigemus *duplici* lumine intellectuali *sub quo*, nempe lumine *innato* intellectus agentis et lumine *acquisito* habituali intellectus possibilis, saltem pro cognitione mediata seu discursiva [2]; at in cognitione et unione beatifica egemus *uno solo* lumine intellectuali *sub quo*, scilicet uno lumine gloriae elevante et roborante intellectum possibilem per modum habitus operativi perfecti.

Secundo, quantum ad munera huiusmodi medii sub quo. Nam in cognitione et unione naturali indigemus lumine intellectus agentis quantum ad *duo:* primo, *relate ad obiectum intelligibile*, ut faciat intelligibile in potentia intelligibile in actu, quod quidem exercet per vim abstractivam eius; secundo, *relate ad intellectum possibilem*, qui est potentia *quae* revera intelligit, ut eum illuminatione sua faciat actu potentem ad intelligendum, lumen eius complendo et perficiendo et aptando suo intelligibili. Sed in visione et unione beatifica indigemus lumine gloriae *quantum ad unum tantum*, hoc est, *relate ad solum intellectum possibilem*, quem facit potentem in actu primo proximo ad videndam divinam essentiam, eum elevando, perficiendo et proportionando in-

[1] Cf. *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 1 c et ad 1, nn. 37-40; *De Verit.*, 20, 2 c.

[2] *III Sent.*, d. 14, 1, 1, qla. 3 c; *De Verit.*, 20, 2 c; *Quodl. VII*, 1, 1 c.

telligibili divino; non autem relate ad ipsum divinum intelligibile, quod est in summo intelligibilitatis actualis, ideoque non eget nec potest reddi amplius intelligibile.

Ex parte vero medii obiectivi differunt, quia unio naturalis fit semper aliquo *medio* creato *quo*, *ex* quo; vel saltem *in* quo; at unio beatifica fit absque ullo prorsus medio creato, cum ex parte obiecti sit *omnino immediata*.

Ex parte etiam termini formalis unionis tum *quo* tum *qui* pariter conveniunt et differunt.

Nam *ex parte termini formalis quo, conveniunt* in eo quod utrobique intellectus in actu fit intelligibiliter ipsum intelligibile in actu, cum haec sit lex universalis metaphysica cognitionis ut sic [1].

Differunt tamen, quia in unione naturali, quae necessario fit per medium creatum obiectivum *quo*, *ex* quo vel saltem *in* quo, intellectus in actu fit intelligibiliter ipsum intellectum in actu *creatum*, licet mediate terminetur in Deum [= increatum] prout est Auctor et Finis naturae; quia eo modo intellectus in actu fit intelligibiliter ipsum intellectum in actu, quo huiusmodi intellectum est intelligibile ab intelligente: iam vero in ordine naturali Deus prout est in se non est immediate et in recto et per se intelligibilis ab intellectu creato, sed solum mediate et per aliud et in obliquo, scilicet per medium vel in medio creato prius directe et immediate intellecto. Sed in unione beatifica, intellectus in actu fit intelligibiliter ipsum intellectum divinum et increatum in actu prout est in se, cum ipsamet divina essentia sit obiectum formale *quo* et *quod* intellectus beati qua talis. Unde Caietanus audacter simul profunde dixit «quod divinam essentiam uniri intellectui per seipsam et constituere formaliter ipsum in actu in genere intelligibili, est *ipsam facere formaliter intellectum esse actu ultimo ipsum Deum intelligibiliter*, sublatis omnibus quae imperfectionis sunt» [2].

---

[1] Cf. Jos. Gredt, O. S. B., *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum*, apud *Xenia Thomistica*, t. I, pp. 303-318, Romae, 1925.

[2] Caietanus, O. P., in I, 12, 2, n.º 16 in fine. Cf. etiam ibid., nn. 12 et 15.

Similiter *ex parte termini formalis qui, conveniunt* in eo quod utrobique fit beatus et imago Dei in suo ordine et modo et mensura. Nam beatitudo et imago Dei in intellectu creato essentialiter consistunt in actuali eius cognitione [1].

Differunt tamen in duobus. Primo, quia in termino unionis *naturalis*, intellectus creatus est *imago naturalis Dei per analogiam tantum proportionalitatis*, si actu intelligat alia a Deo ad eaque terminetur; aut *per meram repraesentationem seu imaginem conformitatis indirectam et mediatam* ideoque imperfectam, si actu Deum intelligat; simulque *beatus est beatitudine naturali* et imperfecta, inchoata vel consummata in suo ordine. At in termino unionis *beatificae*, intellectus creatus est *imago Dei supernaturalis et perfecta et consummata*, quae est *imago similitudinis perfectaeque conformitatis directae et immediatae* [2]; ac simul est *perfecte beatus beatitudine supernaturali* et omnibus modis consummata.

Secundo, quia unum resultans ex unione naturali intellectus et intelligibilis est compositum *per se* compositione *cum his*, *per accidens* vero compositione *ex his*, eo quod per accidens unibilia rationem habent *partis;* e contra, unum resultans ex unione beatifica intellectus creati cum divina essentia, est compositum *tantummodo* compositione *cum his*, idest secundum numerum tantum, quia extrema unibilia non habent rationem partis.

§ II

315. *Analogia inter unionem beatificam intellectus creati cum divina essentia et unionem vel potius unitatem intellectus divini cum eadem divina essentia (analogia unionis intelligibilis beatificae intellectus creati cum unione intelligibili beatifica intellectus divini, quae est unio superioris ordinis).*

---

[1] I, 93, 7-8.

[2] *De Verit.*, 10, 7; I, 93, 4 c et ad 2; 8 c.

In hac etiam analoga dantur similitudines et dissimilitudines, tum ex parte unibilium, tum ex parte ipsius unionis, tum ex parte principii eius et termini.

316. *Ex parte* ergo *unibilium* ambae uniones *conveniunt in tribus*. *Primo*, in eo quod unibilia utriusque unionis sunt *diversi ordinis* presse dicti. Nam in unione divini intellectus cum divina essentia utrumque quasi extremum unionis est divinum per essentiam, nempe ipse Deus, quia «haec tria in Deo unum sunt: intellectus, *quo* intelligitur et *quod* intelligitur» [1]; at in unione beatifica intellectus creati cum ipsamet divina essentia, intelligibile est Deus ipse prout est in se, intelligens vero factus est deiformis per lumen gloriae, quod est participatio quaedam formalis analoga ipsius luminis divini intellectus quo Deus seipsum intelligit [2].

Secundo, in eo quod utrobique id quod formale est in unione intelligibili, nempe obiectum formale *quo* et *quod*, est unum idemque, scilicet ipsamet divina essentia quae per seipsam immediate videtur. Unde S. Thomas egregie scribit: «visio illa qua Deum per essentiam videbimus, est *eadem* cum visione qua Deus se videt ex parte eius *quo* videtur; quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus» eum per suam essentiam [3]. Et hoc est quod Paulus indicaverat, dicens: «tunc autem cognoscam [= Deum] *sicut* et cognitus sum» a Deo [4], scilicet per idem medium *quo*, quod est ipsa divina essentia.

Tertio conveniunt in eo quod in utraque unione extrema unibilia sunt perfecte proportionata, ea videlicet proportione qua propria potentia vel habitus proportionatur proprio et formali obiecto, puta visus visibili: est enim ipsamet divina essentia prout est in se proprium et formale obiectum *quo* et *quod* intellectus divini et intellectus creati elevati et deificati lumine gloriae.

Simul tamen *differunt in tribus*. *Primo*, qui extrema unibilia in unione divina, nempe divini intellectus et divinae

[1] I, 14, 4; *III Contra Gent.*, cap. 53, arg. 1.
[2] I, 12, 5 c et ad 2.
[3] *IV Sent.*, 49, 2, 1 ad 1.
[4] *I Cor.*, 13, 12.

essentiae, sunt *realiter identica* proindeque potius *una* quam unita et unibilia dici debent; at extrema unibilia in unione intellectus creati cum divina essentia sunt *realiter distincta*, quia intellectus est creatus et obiectum est increatum.

Secundo, consequenter, quia in unione divina utrumque quasi extremum est *pure actuale*, cum sit ipse Actus Purus nulli admixtus potentialitati; at in unione beatifica intellectus creati cum divina essentia *unum extremum*, scilicet intellectus creatus, etiam informatus lumine gloriae, *non est pure actuale, sed quodammodo potentiale*, quia comparatur ad divinam essentiam ut potentia ad actum vel ut formabile ad ipsam formam pure actuantem et terminantem; licet *aliud extremum*, nempe divina essentia, sit *pure actuale*.

Tertio, quia unibilia in unione divina et increata sunt *perfecte et totaliter adaequata et coaequalia* in esse entis et in esse intelligibilis ideoque se mutuo plene comprehensibilia; dum in unione intellectus creati cum divina essentia, extrema unibilia *non sunt perfecte aequalia*, quia essentia divina in infinitum excedit omnem potentialitatem intellectus creati et creabilis, proindeque non est perfecte comprehensibilis ab eo.

317. *Ex parte ipsius unionis* ambae uniones *conveniunt in quatuor*. *Primo*, quia utraque unio est *vitalis* vita perfecta in actu secundo.

Secundo, quia utraque est *intelligibilis*, cum ambae fiant formaliter secundum actum intellectus [1].

Tertio, quia utraque est formaliter *beatifica* ideoque omnino indissolubilis et aeterna.

Quarto, quia utraque est *summe supernaturalis*, cum sit in summo elevationis et perfectionis eo ipso quod est unio beatifica, nam beatitudo est summum bonum.

Simul tamen *differunt quintupliciter*. *Primo*, quia unio divina est *increata;* dum unio intellectus creati cum divina essentia est *creata* [2].

[1] I, 26, 2; I-II, 3, 4.
[2] Cf. supra, nn. 19-39

Secundo, quia unio divina est *imparticipata et per essentiam*, ideoque *unitas ipsa potius quam unio;* dum unio intellectus creati cum essentia divina est *participata*, proindeque *unio proprie et vere dicta*.

Tertio, quia unio divina est *substantialis;* dum unio intellectus creati cum divina essentia est *accidentalis* [1].

Quarto, quia unio divina *non est susceptiva magis et minus* eo ipso quod est substantialis et increata et imparticipata; dum unio intellectus creati cum divina essentia est *susceptiva magis et minus intra eandem speciem*, cum unus beatus sit beatior altero pro meritorum diversitate cui correspondet diversitas participationis luminis gloriae [2].

Quinto, quia unio divina est *omnibus modis immediata*, scilicet absque ullo medio etiam subiectivo vel *sub quo;* dum e contra unio nostra beatifica cum divina essentia fit *mediante* lumine subiectivo *sub quo*, quod est lumen gloriae.

318. *Denique ex parte principii et termini unionis* ambae uniones conveniunt simul et differunt multipliciter.

Ex parte quidem principii unionis *conveniunt* in eo quod utrobique lumen obiectivum et subiectivum per quod fiunt huiusmodi uniones sunt *divini proprsus ordinis*, iuxta illud: *in lumine tuo* videbimus *lumen* [3]. Sed *differunt*, quia lumen subiectivum intellectus creati est lumen gloriae creatum et participatum, ideoque *non totaliter adaequatum* lumini obiectivo divinae essentiae quantum ad eius limpiditatem et intensitatem penetrativam; dum e contra, lumen gloriae divini intellectus est imparticipatum et infinitum, atque ideo *perfecte ac totaliter adaequatum* omnibus modis lumini obiectivo divinae essentiae visae.

Ex parte etiam termini formalis unionis tum quo tum qui, conveniunt in eo quod utrobique huiusmodi unio terminatur in visionem facialem Dei seu in perfectam beatitudinem formalem, atque idcirco tam Deus quam creatura intellec-

---

[1] Supra, nn. 39-47.
[2] CONCILIUM FLORENTINUM, Denz., n.º 693; I, 12, 6.
[3] Psalm. 35, 10.

tualis sic Deo unita sunt *vere perfecteque beati ultima et consummata beatitudine.*

Sed *differunt quadrupliciter. Primo*, quia beatitudo divina est una et unica numero, cum tres personae sint beatae *una et unica* beatitudine, eo quod beatitudo convenit Deo potius ratione essentiae in qua adunantur quam ratione trinitatis personarum in qua distinguuntur et multiplicantur [1]: e contra, beatitudo creaturae intellectualis est *una* quidem *specie* atoma omnium beatotum, sed *multiplex numero* pro beatorum numerica multiplicatione, eo quod beatitudo formalis est de genere accidentis [2], quod multiplicatur numero iuxta multiplicationem proprii subiecti a quo individuatur.

Secundo, quia divina beatitudo est *perfecte comprehensiva* divinae essentiae; dum beatitudo intellectus creati *non est comprehensiva* sed apprehensiva tantum, ita ut videat quidem *totam* divinam essentiam, sed *non totaliter.*

Tertio, quia in beatitudine divina producitur seu generatur *Verbum;* non autem in beatitudine intellectus creati [3].

Quarto, quia in beatitudine divina ita Deus beatus est, ut sit *ipsa sua beatitudo;* dum e contra, in beatitudine intellectus creati ita creatura beata est, ut non sit ipsa sua beatitudo, sed beatitudinem Dei participet et habeat participatam [4].

319. Denique notare iuvat has tres analogias illustrare unionem beatificam intellectus creati cum divina essentia *ordine quodam ascendenti.* Duae enim priores sunt magis remotae, quia comparatio fit unionis intelligibilis seu *operativae* cum unione *entitativa* naturae [= animae rationalis et corporis] vel personae [= naturae humanae Christi et Verbi Dei], quae sunt uniones heterogeneae seu alterius generis: tertia vero est *magis proxima*, quia fit comparatio unius unionis intelligibilis cum aliis unionibus intelligibilibus, quae idso ex hac parte sunt quasi homogeneae seu eiusdem

---

[1] Cf. *I Sent.*, d. 1, 2, 2 c; I, 26.
[2] Cf. supra, nn. 39-47.
[3] Supra, nn. 240-244.
[4] *I Contra Gent.*, cap. 100-102; *IV Sent.*, d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 1.

generis. Quanto autem analogia est propinquior, tanto est magis illustrativa, ceteris paribus.

Sed et inter duas priores datur graduatio quaedam. Unio enim beatifica est maior quam unio animae rationalis ad corpus; quia illa est unio intellectus et intelligibilis, haec vero est unio materiae et formae: constat autem quod ex intellectu et intelligibili fit *magis unum* quam ex materia et forma [1]; tanto enim *unio* est maior quanto *unum* resultans est maius vel *magis unum*. At unio hypostatica non solum est maior quam unio animae rationalis ad corpus [2], verum etiam in infinitum maior et perfectior est quam ipsa unio beatifica, ut patet ex dictis [3]. Quo fit, ut unio beatifica sit veluti media inter eas et, dum comparatur ad altiorem se, quodammodo elevatur et illustratur ex alto. Huiusmodi enim analogiae ita debent ex naturalibus illustrare, secundum modum *nostrum*, unionem beatificam mentis creatae cum ipsa deitate, ut simul ex supernaturalibus eam illustrent secundum modum *suum*, ex quadam veluti attractione ad unionem hypostaticam Verbi Dei cum humana natura et ad unionem intelligibilem per identitatem intellectus divini cum propria Dei essentia, quae sunt proprius *finis* eius sicut et iustificationis quam consummat, nempe «*gloria Dei* et *Christi*» [4], iuxta illud: «*omnia* vestra sunt [nam beatitudo formalis *in se considerata comprehendit omnia bona participabilia homini*, ut ait S. Doctor in *I Sent.*, dist. 45, q. 1, a. 3 ad 5]; vos autem Christi; Cristus autem Dei» [5]; natura enim sua mysterium visionis nostrae beatificae gravitatem habet versus mysterium Incarnationis et mysterium Trinitatis, quod in beatitudine formali increata ipsius Dei veluti involvitur.

Quod Ecclesia ipsa piissime aeque ac profundissime expressit in commemoratione Transfigurationis Domini, dum canit:

> «*Quam felix est quem satias:*
> consors paternae dexterae!:
> *Tu verae lumen patriae,*
> *quod omnem sensum superat,*
>
> Splendor aeternae gloriae,
> incomprehensa bonitas:
> *Amoris tui copiam*
> *da nobis per praesentiam*» [1].

Amoris Dei *copia* est communicatio beatitudinis seu visionis divinae essentiae, quae fit cum Deus ipse nobis *per praesentiam suam* manifestatur, secundum illud: «et ego *diligam eum, et manifestabo ei meipsum*» [2].

---

[1] Cf. Caietanum, in I, 12, 2, n.º 15; 14, 1, nn. 4-6; Jos. Gredt, O. S. B., *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum*, apud *Xenia Thomistica*, t. I, pp. 301-318, Romae, 1925.

[2] III, 2, 9 ad 3.

[3] Supra, nn. 305-309.

[4] Concilium Tridentinum, Denz., n.º 799.

[5] *I Cor.*, 3, 22-23.

[1] *Breviarium Romanum*, in Festo Transfigurationis Domini, hymn. ad laudes, stroph. 2-3.

[2] Ioan., 14, 21.

CONCLUSIO TOTIUS INVESTIGATIONIS

DEFINITIO BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE

320. Semel determinato genere tum remoto tum proximo (Sectio Prima) et ultima differentia beatitudinis hominis formalis supernaturalis perfectae seu consummatae (Sectio Secunda), facile est videre definitionem eius essentialem quae ex illis coalescit. Qui enim scit propriam potentiam et proprium habitum et proprium obiectum operationis beatificae, eo ipso scit propriam essentiam vel naturam eius, quae ex his tribus essentialiter dependet.

Et hoc est quod theologi solent quaerere, dum petunt —dato quod operatio beatifica sit essentialiter actus intellectus et habitus speculativi seu potius contemplativi— an operatio essentialiter beatifica, hoc est, visio intuitiva Dei sit cognitio directa vel reflexa; et, si directa, an sit simplex apprehensio, iudicium vel discursus: nam intellectus speculativi sunt istae tres operationes [1].

Evidenter *non est cognitio formaliter seu per se primo reflexa: tum* quia proprium eius obiectum est ipse Deus qui est beatitudo obiectiva, non ipse actus videndi Deum sive ipsa beatitudo formalis quae est proprium obiectum cognitionis beatificae reflexae; *tum* etiam quia omnis cognitio reflexa est quodammodo composita, cum supponat directam: beatitudo autem formalis consummata est unica et simplex operatio [2]; *tum* denique quia operatio reflexa beatifica essentialiter praesupponit ipsam beatitudinem formalem iam constitutam, atque ideo haec non potest ab ea formaliter constitui. Est ergo operatio *essentialiter directa.*

---

[1] Videri possunt inter alios B. Medina, O. P. (in I-II, 3, 5, dub. 2, ed. cit., p. 53-54), et Dom. de Marinis, O. P. (in I-II, q. 3, cap. 17, pp. 59-61, Lugduni, 1663).

[2] Supra, nn. 64-65.

Hoc autem dato, manifeste *non est operatio discursiva seu ratiocinativa: tum* quia haec operatio est essentialiter *composita*, cum componat et dividat duo vel plura iudicia sive propositiones, ut patet in syllogismo, qui est eius signum; *tum* quia soli homini convenit quatenus *rationalis* est, non angelis qui *intellectuales* sunt, et tamen operatio essentialiter beatifica est eiusdem speciei atomae apud angelos et homines: et ipsi homini convenit esse subiectum beatitudinis supernaturalis secundum rationem superiorem, hoc est, secundum quod spiritus seu *intellectualis* est [1]; *tum* denique quia operatio formaliter beatifica est *deiformis* sicut et lumen gloriae quo ad eam disponimur et elevamur [2], operatio autem discursiva non est deiformis, sed solum operatio stricte *intellectualis*, qua de causa angeli dicuntur habere cognitionem *deiformem* [3].

Solum ergo remanet difficultas an sit dicenda simplex apprehensio vel potius iudicium. Medina opinatur eam esse simul apprehensivam et iudicativam, quia «haec visio beata correspondet fidei, quae apprehensiva est et iudicativa» [4], et quidem «*in hoc iudicio esse praecipue sitam: quam bonus Israel, Deus, his qui recto sunt corde* [Psalm, 72, 1]. Cetera vero iudicia, quae habent beati, vel sunt praemia fidei, vel sunt necessario coniuncta; qui enim videt Deum esse summum bonum, certe conspicit Deum esse immensum, infinitum, omnipotentem: haec enim vel sunt eadem, vel necessario coniuncta» [5].

At *haec positio sustineri non potest. Primo* quidem, quia operatio essentialiter beatifica est eiusdem speciei atomae, *etiam in esse psychologico*, apud homines et apud angelos. Atqui in angelis non datur cognitio *per modum iudicii*, quia non intelligunt componendo et dividendo praedicatum et subiectum, sed solum intelligendo *quod quid est* [6]. Ergo

[1] *III Sent.*, d. 15, 2, 1, qla. 3 c et ad 3; *De Verit.*, 26, 10 ad 14 et 15.
[2] *De Verit.*, 15, 1 c; 24, 10 c in fine.
[3] *II Sent.*, d. 3, 1, 6 c.
[4] B. DE MEDINA, O. P., in I-II, 3, 5 dub. 2, ed. cit., p.. 53 b.
[5] B. DE MEDINA, ibid., paulo post,
[6] I, 58, 4.

neque in hominibus beatis, ut reduplicative sunt beati, datur visio Dei *per modum iudicii.*

Secundo, quia haec operatio essentialiter beatifica est *una et omnino simplex* [1]: e contra, cognitio per modum iudicii surgit *ex complexitate* qua apprehenditur subiectum et praedicatum et convenientia vel disconvenientia subiecti et praedicati.

Tertio, quia operatio formaliter beatifica, utpote maxime deiformis, maxime nos assimilat beatitudini formali ipsius Dei. Deus autem, dum seipsum videt, non iudicat formando enuntiabilia, sicut neque quando aliud quodcumque cognoscit [2].

Unde falsum est beatos Deum videntes proferre iudicium ullum, etiam illud imaginatum a Medina, eo vel magis quod beati, visione qua vident Deum, nullum *verbum* producunt sive per modum simplicis conceptus sive per modum enuntiationis, ut patet ex supra dictis [3].

321. Concludendum est ergo operationem beatificam esse *purum intuitum seu simplicem apprehensionem intuitivam:* haec est enim unica operatio intellectus speculativi quae remanet, post exclusionem ceterarum.

Quod et *positive* demonstratur *triplici ratione. Prima*, quia soli apprehensioni simplici directae convenit esse *una et unica* operatio mentis, secundum speciem suam: beatitudo autem formalis essentialiter consistit *in una et unica* operatione, iuxta supra dicta, ad a. 2 h. q., ad 4.

Secunda, ex ratione proprii obiecti beatitudinis formalis. Proprium enim obiectum beatitudinis formalis est beatitudo obiectiva, quae est ipsa essentia divina vel quidditas prout est in se [4]. Atqui ipsa *essentia seu quidditas* est proprium obiectum simplicis intuitus seu simplicis apprehensionis; non iudici, quod proprie respicit *esse;* neque ratiocinationis, quae proprie concernit *passiones vel proprietates* ex essentia

[1] I-II, 3, 2 ad 4.
[2] I, 14, 14.
[3] Supra, nn. 240-244.
[4] *IV Contra Gent.*, cap. 7, arg. 13; I-II, 3, 8.

exsistenti iam apprehensa et iudicata deducendas [1]. Ergo operatio beatifica est purus mentis intuitus seu simplex intelligentia.

Tertia, ex assimilatione beatitudinis nostrae formalis ad beatitudinem increatam ipsius Dei et ex aequalitate eius cum angelorum beatitudine. Nostra beatitudo formalis supernaturalis est eiusdem speciei atomae ac formalis beatitudo supernaturalis angelorum, quia in patria erimus sicut angeli Dei [2]; et similis beatitudini formali Dei, cuius est directa participatio, secundum illud: «tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum» a Deo et sicut Deus seipsum cognoscit [3]: nam et intellectus creatus *deiformatur* per lumen gloriae, ac insuper idem est obiectum formale *quo* et *quod* visionis beatificae nostrae et ipsius Dei. Atqui operatio beatifica angelorum est purus et simplex intuitus divinae essentiae; et similiter visio, qua Deus seipsum videt comprehensive, est pura et simplex intelligentia absque ulla compositione et potentialitate, quia Deus «unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam unicuiusque» [4]. Ergo etiam operatio beatifica hominum est simplex et purus intuitus divinae essentiae prout est in se.

Id quod ipse S. Thomas expresse docuit, scribens: «visio patriae erit Veritatis Primae *secundum quod est in se*, secundum illud *I Ioan.*, 3, 2: cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Et *ideo visio illa erit, non per modum enuntiabilis* [seu iudicii, cuius enuntiatio est proprium signum], *sed per modum simplicis intelligentiae*» [5].

Cavendum est ergo ab anthropomorphismo, imaginando visionem beatificam ad modum operationum naturalium intellectus nostri possibilis. Revera enim visio beatifica excedit omnes operationes naturales, non solum hominum sed et

[1] I, 58, 4-5; II-II, 8, 1.
[2] MTT., 18, 10.
[3] *I Cor.*, 13, 12.
[4] I, 14, 14 c.
[5] II-II, 1, 2 ad 3.

angelorum, in perfectione et unitate, ita ut sit magis simplex et pura quam cognitio qua angelus vel anima separata seipsos per seipsos cognoscunt; quia et intellectus creatus, lumine gloriae elevatus, est fortior et altior in videndo quam supremus angelus creatus vel creabilis, et ipsa essentia divina quae est simul «et *quod* videtur et *quo* videtur» [1], est in infinitum perfectior et simplicior quam essentia angeli vel animae separatae.

Neque solum habet uniformitatem simplicis intuitus contemplationis *circularis* qua gaudent nonnulli viatores in summitate viae vel ascensus in Deum; haec enim est adhuc *negativa* et *circum* Deum potius qaum *ipsius* Dei: sed eam omnino superat et *positiva* evadit, in *ipsam* deitatem *prout in se est defigens intuitum*. Haec ergo visio seu contemplatio positiva ipsius deitatis per seipsam, dicenda est contemplatio *centralis*, sicut est contemplatio quam Deus de seipso habet per seipsum, iuxta illud S. Thomae: «cognitio Dei, quam de seipso habet, comparatur *centro*», ratione summae simplicitatis et immobilitatis [2].

Quae cum ita sint, beatitudo formalis supernaturalis consummata creaturae intellectualis posset describi, dicendo quod est ***purus et simplex intuitus ipsius divinae essentiae, elicitus ab intellectu creato per lumen gloriae elevato et roborato, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte ei ostendente*** [3] ***sicuti est in se*** [4].

[1] *III Contra Gent.*, cap. 51.
[2] *De Verit.*, 8, 15 ad 13.
[3] BENEDICTUS XII, *Constitutio dogmatica «Benedictus Deus»*, Denz., n.° 530.
[4] CONCILIUM FLORENTINUM, Denz., n.° 693.

INDICES (1)

	Pag.
Index rerum syntheticus	VII
I. Index onomastticus	391
II. Index biblicus	399
III. Index thomisticus	405
IV. Index rerum analyticus	419

---

(1) Indicantur paginae. Littera *n* notam designat in calce paginae adiectam, numerus autem latinus praevius I vel II, primam vel secundam parten Libri Tertii, id est, volumen *** vel volumen **** huius editionis.

I.—INDEX ONOMASTICUS

Abdala Abenrooxd, II 76 n.
Abenarabi, I 23, 24, 25.
Abendana, R. Jacob, II 79 n.
Abenmasara, I 23.
Abubacher, II 20 n.
Adam de Marisco, II 84, 85 n.
Aegidius Colonna (=Romanus,) I 177, 270, 271.
Aegidius a Praesentatione, II 184, 185.
Aetius, II 256.
Agatho Papa (S.), I 48, 52,
Aguirre, Josephus Sáenz de, I 272, 275 n.
Alarcon, Did, II 184.
Albericus Trium Fontium, II 179 n.
Albertus Magnus (S.), I 3, 30 n, 41, 101, 134 n, 90 n, 173, 179, 248, 263, 269, 271, 294, II 49 n, 67 n, 72 n, 177-78, 187, 210-11, 274-75.
Alexander VII, I 96.
Alexandre, Natalis, I 149 n.
Alcherus Claraevaliensis, II 177 n.
Alfarabi, I 295 n, II 20, 21, 67 n, 72-73 78.
Algazel, I 25 n, 149, 150, II 20, 60, 73, 73, 77, 78, 83, 91.
Alhalach, I 24, 25.
Alighieri, Dantes, I 177.
Alkindi, II 67 n, 72 n, 73-76.
Allatius, Leo, I, 148, 149, 152, 155.
Allo, Bernardus, II 203 n, 205.
Alnwick, Guilelmus, II 78, 165 n, 263 n.
Alredus Rievalensis, I 175.
Alvernus, Guilelmus, II 84-85 n, 93.
Alvarez, Didacus, I 56, 58, 70, 120 n, II 46, 48, 268 n.
Amalricus Carnotensis, I 37, 58, II 179, 189.
Amauriani, I 29.
Ambrosius (S.), I 60, 154, 277, 280, II 178 n, 209, 381.
Amorós, Leo, I 30, 175 n, 263 n, 268, II 263.
Amort, Eusebius, I 105.
Anbarae, Elias episcopus, II 176.
Antiochenus, Petrus, II 96.
Antiochenus, Severus, II 174, 175.
Antonius ab Annuntiatione., I 117 n.
Apollinaris, I 52, 67 n.
Aphrodisaeus, Alexander, I 280, II 67, 72.
Aquasparta, Matthaeus de, I 176 n, 177, 268, II 187.
Argentina, Thomas de, I 81, 178, 193-94, 271.
Argentina, Udalricus de, I 269, 271, II 20, 91.
Ariminensis, Gregorius, I 16.
Aristoteles, I 3, 59, 88, 101, 126, 129, 217, 281-83, 287, 294, 307, II 16, 19, 28, 32, 39, 48, 266 n.

Armacanus, II 253.
Arriaga, Rodericus, I 151.
Arrubal, Petrus, II 186, 325.
Assemanus, II 176.
Asín Palacios, Michael, I 23 n, 24, 25, 150 n, II 20 n, 60 n, 73 n, 78 n.
Athanasius (S.), I 154.
Athanasius Parisiensis, I 28.
Audius, I 147.
Augustinus (S.), I 4 n, 36, 45, 71, 76 n, 147, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 161, 164, 169, 179, 223-26, 242-49, 255, 263, 269, 275, 277-79, 283-84, 289-93, 296-97, 301 n, 302, 305, 306, 330, II 38-39, 41, 65, 83, 93, 115, 117, 141, 143, 177, 196, 199, 200, 202, 203, 206, 207, 208, 210, 245, 252, 256, 270-72, 294, 302, 307, 345, 348, 354-55.
Augustinus de Roma, I 53.
Aureolus, Petrus, I 122 n, 176, 257, II 184, 263.
Avempace, II 17, 20-21, 73.
Aventofail, II 73.
Averroes, II 20, 74, 76, 78 n, 98, 107, 348, 487.
Avicenna, II 20, 60, 68, 69, 72, 73, 77, 80, 83, 87, 88, 91, 93.
Avicenna, Pseudo, II 67 n, 69 n.

Baco, Rogerius, II, 84, 85.
Bacontorp, Joannes de, I 105.
Baeumker, Clemens, I 29 n, 295 n, II 109 n.
Baius, Michael, I 90, 426.
Báñez, Dominicus, I 68 n, 69, 70 n, 104, 120 n, 199, 300, 303, 310, 312, 315, II 146, 171, 188, 236, 244, 272 n, 279, 301, 331, 336, 356, 362, 368.
Barlaam Calabrensis, I 26-27.
Basilius (S.), II, 174, 209.
Basilius Seleuciensis, II 174.
Bassolis, Joannes de, I 17, 66, 101, 178, II 262, 292, 295.

Baur, L., I 218, 295, II 61 n.
Beguardi et Beguinae, I 30 n, 32, 41 n, 74 n, 89, 67 n, 102 n, 194, 196, 259 n, II 24, 292.
Bellarminus, Robertus (S.), I 69.
Benedictus XII, I 41, 56, 57, 61, 98, 109, 124, 125, 140, 156, 157, 162, 186, 193-97, 199, 212, 258, 262, II, 23, 28, 96, 98, 101-125-27, 132, 138, 140, 141, 143, 149, 151, 164, 177, 190, 193, 302, 341, 387.
Benedictus XIV, I 16 n.
Benz, E., I 20 n.
Beraza, Blasius, I 85 n, 179.
Bergomensis, Petrus, II 291.
Berti, Laurentius, II 264-295.
Biel, Gabriel, I 101, 102.
Billot, Ludovicus, I 174, II 236.
Billuart, Carolus, I 18 n, 219.
Blommardina, I 30.
Boetius de Dacia, I 295.
Boetius, Manlius Severinus, I 71-81, 99, 129, 132, 133, 134, 168, 294-95.
Bollandiani, II 143.
Bonilla y San Martín, Adolphus, II 79 n.
Bonaventura (S.), I 3 n, 14, 50, 62, 63 n, 65, 67, 85, 94, 100, 101, 135, 183-85, 268, II 180, 183, 187, 210, 211-12, 274, 292, 299, 323, 359.
Bonae Spei, Franciscus, I 18, 149, 156.
Bonsirven, Josephus, II 174 n.
Borgianelli E., II 358 n.
Borgnet, A., I 3 n, II 49, 72, 178, 187, 211.
Bougaud, I 150, 156, 157.
Boyer, Carolus, I 247.
Braun, O., II 176.
Branchereau, II 39, 90, 102.
Brewer, J. S., II 84 n.
Brugensis, Gualterus, I 258.

Cabasilas, Nicolaus, I 27.
Caietanus, Thomas de Vio, I 51 n,

58, 60, 120, 147, 174, 233, 239, 291, 294, 296, 317-18, 319, II 17, 59, 137-39, 146, 186, 187, 196, 200, 202, 204, 230, 236, 289, 291, 300-302, 306, 309-12, 322-24, 336, 341, 347, 351, 354, 355, 361 n, 364, 372, 378.
Callebaut, A., II 180 n.
Cambrano, Laurentius, I 103 n.
Campanella, Thomas de, I 182 n.
Cano, Melchior, I 68 n, 218 n.
Cantacuzenos, Joannes et Matthaeus, I 27.
Capelle, G. C., II 179 n.
Cappuyns, M., I 148, 179 n.
Capreolus, Joannes, I 17 n, 60, 115, 116, 121, 174 n, 176, 207, 232, 235, 241, 257, 259, 262, 309, 313, II 184-85, 290.
Carafa, Gegrorius, I 70, 235, II 15.
Carame, N., II 60 n.
Carra de Vaux, II 73 n, 78-79.
Carreras y Artau, Th. et J., II 84 n.
Cartusianus, Dionysius, I 134, 174.
Castello, Joannes de, II 86.
Casianus, Joannes, I 147 n, 152.
Cavaliera, F., I 48 n.
Cayré, F., I 247.
Chaine, J., II 195.
Childebertus, I 48 n.
Cicero, Tullius, II 87.
Clapwell, Richardus, I 174 n, 214, 229 n, 230, II 183, 187, 222 n.
Clemens Alexandrinus, I 280, II 208.
Clemens, V., I 194, 195.
Concilium Arausicanum II., II 26 n, 27, 37, 267, 273.
Concilium Armenorum, II 177.
Concilium Basileense, I 53.
Concilium Bracarense, I 35.
Concilium Coloniense, II 95, 96, 190.
Concilium Constantiense, I 38, 87 n.
Concilium Constantinopolitanum II, I 46 n.
Concilium Constantinopolitanum III, 48 n, 67.

Concilium Fiorentinum, I 41, 53, 62, 63, 125, II 23, 127, 190, 376, 387.
Concilium Francofordiense, I 124, II 189.
Concilium Lateranense IV, I 37, 39, 43, 57, 152.
Concilium Lateranense V, I 36, II 95, 96, 99, 189.
Concilium Lateranense sub Martino I, I 48 n, 52 n.
Concilium Mediolanense, I 48.
Concilium Remense, I 32 n, 40.
Concilium Toletanum XI, I 46 n.
Concilium Toletanum XV, I 40.
Concilium Tridentinum, I 42, 43, 55, 87 n, 88, 113, 118, II 26, 27, 37 n, 127, 129, 132, 267, 272-73, 296, 304, 378.
Concilium Vaticanum, I 38, 39, 40, 43, 88, 152, 158, 195, 197, II 24, 44 n, 95, 99, 100, 101, 103, 127, 139, 140, 191, 218, 267, 268, 271-72.
Concilium Viennense, I 32, 41, 55, 74, 88, 89, 254, II 98, 99, 101, 257, 266.
Conimbricenses, I 174.
Constantius imperator, I 48 n.
Corduba, Antonius de, I 194 n.
Cornely, R., II 201.
Chrysogonus a Jesu Sacramentato, I 22 n.
Chrysostomus (illuminatus), I 103.
Chrysostomus, Joannes (S.), II 180, 199, 209.
Cyprianus (S.), I 280, II 209.
Cyrillus Alexandrinus (S.), I 147, 281, II 174.
Cyrillus Hierosolymitanus (S.), I 152, II 208.
Curiel, Alphonsus, I 18, 70, 174.
Cusa, Nicolaus de, II 86.

Daguillon, J., I 270 n.
Damasus Thessalonicensis, I 28.
Damascenus, Joannes (S.), I 63.

Darensis, Joannes, II 176.
Delorme, F., II 86 n.
Denifle, H., I 17 n, 29 n, 42, II 179, 189 n.
Dionysius, Pseudo, I 69 n, II 152, 251-52, 349.
Doellinger, Ignatius von, I 30 n, 32 n, 41 n, 42 n, 103 n.
Duplessis d'Argentré, Carolus, II 184 n.
Durandus de S. Porciano, Guilelmus, I 17 n, 134, 174, 202, II 260-61, 280, 290, 292-93, 320.
Durbhein, Joannes de, I 32 n.

Eckhart, Joannes, I 20, 22, 105, II 86.
Edessenus, Thomas, II 175.
Ehses, Stephanus, I 43 n, 55 n.
Enghardt, G., I 268 n.
Entrambasaguas, J., I 310 n.
Epimenides, II 266 n.
Epiphanius (S.), II 209, 255, 271.
Eriugena, Joannes Scotus, II 178, 179, 182 n, 201, 211.
Estius, Guilelmus, I 174.
Eunomius, I 67 n, II 209, 256.
Evaristus I (S.), II 189.

Fabre, J., II 87 n, 89, 103.
Fasolus, II 327 n.
Fénelon, II 88.
Ferrariensis, Franciscus de Silvestris, I 174, 228, II 185, 233, 292.
Ferre, II 88.
Festugière, A., II 87 n.
Ficinus, Marsilius, I 275, II 85, 87.
Fichte, I 32.
Fitz-Ralph. Vide Armacanus.
Fishacre, Robertus, I 15 16 n, 269, 271.
Fonseca, Petrus de, I 178.
Fontibus, Godofridus de, I 174, 228, 233, 240, 242, 257, 262.
Four, Vitalis du, II 86 n.
Franzelin, J. B., II 296 n.
Fratres de Libero Spiritu, I 29.
Frohschammer, Jacobus, II 23, 263.
Fulgentius (S.), II 209.

Gabriel Severus, I 28.
Galtier, Paulus, I 68.
Gandavensis Henricus, I 18, 20, 60 n, 62, 69, 105, II 187.
García Villada, Z., I 29 n, 147 n.
Garnerius de Rochefort, I 29, 30.
Gasser, V., II 100 n.
Geissel, II 95.
Genazano, Paulus de, I 15 n.
Gerdil, II 88.
Georgius Coressius, I 28.
Gilbertrs de Hoilandia, I 175.
Gilson, Steph., I, 247 n II 21 n, 72 n.
Gioberti, Vicentius, II 282.
Glorieux, Petrus, I 174 n, 214 n, II 183 n, 187 n.
Godino, Bernardus de, I 29, 42.
Godoy, Petrus, I 68, 120 n.
Gonet, J. B., II 249 n.
González de Albelda, Joannes, I 305, 316, II 188.
González Palencia, Angelus, I 295 n.
Gonzalvus Hispanus, I 175 n, 262 n, 268, II 262-63.
Gundissalinus (=González), Dominicus, I 295 n, II 60 n, 79, 80-83, 86.
Gottschalk, I 148 n.
Goudin, Antonius, I 79.
Grabmann, M., I 269 n, 295 n, II 84 n, 86 n,
Granados, Jacobus, I 174.
Gratry, II 88.
Gredt, Josephus, I 207, II 172, 372 n, 378.
Gregorius Magnus (S.), I 277, 294, 302, II 113-15, 173, 178, 180, 182, 209.
Guadalupe, Andreas de, I 104 n.
Gui, Bernardus, II 179 n, 180 n.
Guibert, Josephus de, I 30 n, 41 n, 103 n.
Guilelmus a Sancto Teodorico, I 14, 15, 175.

Guilelmus de Mare, I 229, 230, 242, II 183-84.
Guilelmus de Ware, I 15, 268.
Gutberlet, C., II 358 n.

Halensis, Alexander, I 49, 51, 177, 268, II 180, 189, 210, 257, 274, 292 n.
Hartmann, Joannes de, I 32 n, 41 n, 102 n.
Hazzaya, Josephus de, II 175.
Hegel, F. G., I 32.
Heinrisch, J., II 358 n.
Henniger, I., I 55 n.
Heraclius, I 48 n.
Hervé, I 174.
Herveus de Nédéllec, I 174, 214, II 187, 341.
Hieronymus (S.), I 437 n, 154, II 174, 178, 209.
Hildeberlus, I 14.
Hiquaeo, A., II 262.
Hispanus, Petrus, II 84.
Hocedez, Edg., II, 183 n.
Hoffmans, I 174 n, 228 n.
Hortegesis, I 147 n.
Hugo a Sancto Victore, I 12, 13, 14, 15, 48, 52, 54, 67, 175, 177, 185, 268, 278 n, II 210, 257-58, 261, 229, 292, 295.
Hugonin, II 88.

Innocentius III, I 30, 45, 55, 211, II 289.
Innocentius XI, I 103 n.
Irenaeus (S.), I 279, II 209.
Isambertus Arelatensis, I 55 n.
Isidorus (S.), II 178 n.

Jansen, F., II 177 n, 179 n, 182 n, 183 n.
Javelli, Chrysostomus, II 174, 187.
Jehuda Abentibbon, II 73 n.
Jehuda Ha-Levi, II 79.
Jeremías II Constantinopolitanus, I 28.
Joannes (=illuminatus), I 103 n.
Joannes a Cruce (S.), I 22 n, 116 n, 141 n.
Joannes a Sancto Thoma, I 69, 89, 176 n, 199, 242, 247, 260-61, 312, 316 n, II 138, 142, 145, 150, 160, 162-64, 166, 172, 174, 188, 210, 228-29, 234 n, 242, 245 n, 279-80, 292, 309, 311, 326, 328-29, 356, 369.
Joannes XXII, I 143, 196.
Josephus a Spiritu Sancto, I 104 n, 120 n, 142 n, 218 n.
Jugie, Martinus, I 26 n, 27 n, 148 n, II 175 n, 177 n, 264 n.

Kilwardby, Robertus, I, 269, 271.
Kmosko, M., I 26 n.
Knabenbauer, Josephus, II 103.
Koellin, Conradus, I 4 n, 171, 232, II 15, 188.
Krebs, E., I 249 n, II 262 n.
Kymenites, Sevastus, I 28.

Landgraf, A., I 15 n, 16 n.
Laurent, H., II 351 n.
Ledoux, A., I 16 n, II 19 n, 263 n.
Lemos, Thomas, II 48 n.
Leo IX, I 36, II 96.
Leo XIII, I 281, II 159, 273.
Leoni, Simeon, I 103 n.
Lépicier, A., I 175.
Lepidi, Albertus, II 88.
Lessius, Leonardus, I 181, 182, 205.
Lévy, L. G., II 73 n.
Lincolniensis, Robertus, II 84, 85 n.
Llamas, J., II 73 n.
Llorca, B., I 103 n.
Lombardus, Petrus, I 13, 20, 55, 68, II 257, 297, 348.

Mahoma, I 25.
Maignan, E., II 264, 295.
Maimonides, II 73.
Malebranche, N., II 86, 88.
Mamiani, II 88.
Mandonnet, P., I 272, II 77 n, 180 n, 338 n.

Manichaeus, I 36.
Marcus Eugenius Ephesinus, I 27, II 177.
Marechal, Josephus, II 253 n, 290-91.
Marinis, Dominicus de, I 69, II 383.
Marletta, Gabriel, II 143-44, 327.
Marsilius de Ighen, I 101, II 265, 295.
Marston, Rogerius, I 176 n, II 86 n, 93 n.
Martín, Andreas, II 87.
Martínez, Gregorius, I 70.
Martínez de Prado, Joannes, I 120 n.
Martínez de Ripalda, Joannes, I 182, 183, 206.
Martinus I., I 48 n.
Massignon, L., I 23 n.
Massaliani, I 26.
Mastrius, I 179.
Maurus, Silvester, II 226.
Mayr, Joannes, II 263, 295.
Mazochi, Laurentius, I 55.
Mediavilla, Richardus de, I 177, 268, II 183-84.
Medina, Bartholomaeus de, I 67, 68, 69, 115, 126 n, 211 n, 247, 383-85.
Menéndez y Pelayo, M., I 29 n, 147 n.
Michel, A., II 174 n.
Milone, II 89, 103.
Mirandola, Picus de la, II 27 n.
Mirecuria, Joannes de, I 17, 69.
Molina, Ludovicus, I 179, II 184, 296, 325.
Molinos, Michael de, I 103, 309.
Montesinos, L., I 174.
Mopsuestenus, Theodorus, II 174.
Morata, Nemesius, II 76 n.
Moreno, Joannes, I 103 n.
Mota, Ludovicus a, I 46 n.
Muckler, J. T., II 60 n.
Müller, Josephus, I 230 n.
Muncunill, Josephus, I 179 n.
Munk, S., II 20, 77 n, 78 n, 81 n.

Nagy, A., II 72 n, 74 n.
Navarrete, Balthasar, II 188.
Nazarius, Joannes Paulus, II 188.
Nazianzenus, Gregorius (S.), I 154, 280, II 174, 208.
Nicaenus, Theophanes, I 27.
Nilus, I 27.
Nisibenus, Ebedjesu, II 176.
Nuño Cabezudo, Didacus, I 69 n.
Nyssenus, Gregorius (S.), II 252.

Occam, Guilelmus, I 101, II 263-64.
Oecumenius, II 174.
Olieu, Joannes Petrus, d', I 268, II 183-84.
Origenes, II 208.
Orosius, I 29 n.
Ortlieb Argentinensis, I 30.

Paban, Ceslaus, I 17 n.
Pacheco, Andreas, I 103 n.
Palamas, Gregorius, I 26, 29, II 177.
Palamitae, I 25, 148, II 264.
Palmieri, Dominicus, I 85.
Palu, Petrus de la, I 17, 101, 102, 134 n, 180-181, 233, 260, 270-71, II 187.
Papamikail, Gregorius, I 28.
Papaphilus, Theophilus, I 28.
Paphnutius Abbas, I 147.
Paquet, Adolphus, I 174.
Paulus IV, I 40.
Pauthier, G., I 23 n.
Pastor, Episcopus Gallaeciae, I 35.
Pecci, Joachim, II 101, 102.
Pecham, Joannes, I 99 n, 100, 101, 183, 185, 268, II 85.
Pègues, Thomas, I 17 n.
Pelagius I (S.), I 48 n.
Penido, M., II 356.
Pertz, II 179 n.
Pesch, Cristianus, I 174, II 234, 306.
Petavius, Dionysius, I 69 n, II 174, 264-65.
Petrus Antiochenus, I 36, II 96.
Picard, Gabriel, II 91.
Piccirelli, Josephus, II 237.
Piperno, Reginaldus de, II 140.
Pipinus Franciscus, II 179 n.

Pius V (S.), I 90.
Pius IX, I 38, 53, II 23, 21, 95, 105, 263.
Pius X, I 33 n, II 7, 28, 91, 104, 105.
Pius XI, I 310 n.
Pizaño de León, Franciscus, I 18.
Philippus Chancellarius, I 268.
Plato, I 281, II 87.
Plotinus, I 281, II 79, 87.
Polliaco, Joannes de, II 263.
Polonus, Martinus, II 179.
Ponce de León, Basilius, I 22 n.
Prado, Norbertus del, I 69 n, II 356.
Preger, W., I 254 n, II 86.
Prierias, Silvester, II 185.
Priscillianus, I 28 n, 36.
Proclus, I 249, 263, II 295.
Prümmer, Dominicus, II 180 n.

Quidort, Joannes, I 230 n.
Quintilianus, I 72.

Radbertus, Paschasius, I 14, 15 n.
Ramírez, J. M., I 56 n, II 230, 308 n, 336 n, 366 n, 501 n.
Reiser, B., I 233 n, II 172 n, 228, 360 n.
Riario Sforza, II 101, 102.
Richardus a Sancto Victore, I 175.
Rigaldus, Odo, I 268.
Ripa, Joannes de, I 17, 69.
Rochefort, Garnerius de, I 29 n.
Rohmer, J., II 49 n.
Roland-Gosselin, M. D., I 73 n.
Rosmini, Antonius, II 88, II 182.
Rota, Episcopus Guastallensis, II 100.
Rotta, P., II 86.
Rothenflue, II 88, 89.
Rubeis, B. de, I 167 n.
Ruysbroeck, Joannes, I 22, 30, 31, 39, 141.

Sacra Congregatio S. Officii, II 89-99, 102, 103, 193.
Salas, Joannes, I 179.
Salman, H., I 295, II 77 n.
Salmanticenses, I 68, 79, 81 n, 218 n, 219, 235, II 15, 164, 188, 308, 315.
Sanseverino, Caietanus, I 266 n.
Sans-Fiel, II 88.
Sarracenus, Joannes, II 178-79, 182 n.
Schauf, H., II 358 n.
Schell, H., II 358 n.
Schelling, I 32.
Scheps, Georgius, I 29 n.
Scotus, Joannes Duns, I 60 n, 175, 183, 235, 241, 268, II 184, 262 n, 320 n.
Serapio, Abbas, I 147.
Seripandus, Hieronymus, I 43 n, 55.
Serra, Marcus, I 306, II 249, 308, 315.
Sinaita, Anastasius, II 174.
Sinaita, Gregorius, I 26-27.
Silvanus, I 147.
Silverius a Sancta Teresia, I 22 n.
Simeon Novus Theologus, I 26 n.
Simonides, I 331.
Siuri, I 179.
Sócrates, II 256.
Soncinas, Paulus, I 174, 265 n, 367.
Sophronius, I 48.
Soto, Dominicus de, I 68 n, 176 n, 205, II 186, 272 n, 279, 292, 304.
Spettmann, I 99, II 85.
Stegmüller, F., I 26 n.
Stentrup, F., I 68.
Struggl, II 184.
Suárez, F., I 68, 69, 115, 176 n, 179, 180, 182, 183, 205, II 184, 185, 236, 296, 327.
Szabó, S., I 68.
Suzo, Henricus, I 22 n, 141 n.

Taulerus, Joannes, I 22 n, 141, II 264, 295.
Tarantasia, Petrus de, I 271.
Teresia (Sta.), I 116 n.
Terzago, N., I 103 n, 116 n.

Theodoretus, I 26 n, 147, II 174-75, 252.
Theophylactus, II 174.
Theophilus Antiochenus, II 208.
Théry, Gabriel, I 21 n, 22 n, II 72.
Thoduk, I 23 n.
Thomas Aquinas. Vide Indicem Thomisticum.
Thomassinus, L., II 86, 87, 264, 295.
Tiberius Imperator, I 48 n.
Timotheus I Constantinopolitanus, I 26, 148.
Tocco, Guilelmus de, II 180 n.
Toletus, Franciscus, II 184.
Tornacensis, Simon, II 287.
Torquemada, Joannes, II 179 n.
Torre, Raphael de la, I 116.
Trabibus, Petrus de, I 268, II 84.
Triveth, Nicolaus, II 179.

Ubaghs, II 87.
Uranus, I 147.
Urbano, L., I 311 n.

Val, Honoratus del, I 46 n, 175, II 225.
Vallée-Poussin, L. de la, I 23 n.
Valentia, Gregorius, I 20, 151, II 184.
Vallverde, Bartholomaeus, I 103 n.
Vargas, Alphonsus, I 194 n.
Varnesia vel Vannosla, Stephanus, II 179 n, 182 n, 360 n.
Vaux, R. de, II 69 n. II 80 n.
Vázquez, Gabriel, I 116, 120 n, 178, 179, II 15, 174, 178, 184, 186, 320, 325, 470 n.
Vega, Andreas de, I 69 n, 178, 194 n.
Vellosillo, Ferdinandus, II 263 n.
Vernet, F., I 49.
Victoria, Franciscus de, II 186.
Vriberg, Theodoricus de, I 249, 255, 257, 263, II 86, 91, 261-62, 292, 294.

Waldo, I 45 n.
Warichez, J., II 287 n.
Weiss, A., II 73 n.
Wetter, F., II 264 n.
Wicleff, I 38 n, 87.
Witelo, II 67 n. 109.
Wulf, M. de, I 174 n, 228 n.

Xantes Mariales, II 186-87 n, 336.

Zarelli, II 101 n, 102 n.
Zigliara, Thomas, II 88, 102 n, 191.
Zumel, Franciscus, II 336.

II. INDEX BIBLICUS

Genesis

1, 26-27, II 96.
1, 31, I 289.
2, 8, II 116.
15, 1, I 114.
32, 30, II 152.

Exodus

31, 14, I 276.
20, 21, II 153.
33, 18-19, I 220.

Numeri

22, 24, II 131.

Liber Job

14, 1-2, I 37.

Liber Psalmorum

4, 7, II 93.
4, 9, I 226.
5, 5, I 276.
15, 10, I 220, 276.
15, 11, II 302.
16, 15, I 220, 226, II 191, 302.
23, 6, II 191.
26, 8, II 191.
30, 16, II 148 n.
33, 6, II 81, 270.
33, 9, I 177, 293, 317, II 148, 159.
35, 10, I 220, II 80, 98, 149, 264, 269, 270, 296, 346, 376.
36, 11, I 296.
41, 2-3, II 191.
44, 3, II 106.
45, 11, I 279, 289, 296.
55, 13, II 270.
62, 3, II 191.
70, 5, I 15.
72, 1, II 384.
81, 6, I 75.
83, 5, I 245.
83, 8, I 220, 192.
83, 12, II 98, 269.
89, 10, II 64.
90, 16, I 220, 245, 277, II 192.
99, 2, I 39.
101, 17, II 192.
103, 21, II 270.
104, 4, II, 192.
112, 4, I 39.
139, 14, II 131.
145, 6, I 39, II 95.
147, 3, I 223.
147, 14, II 141.

Liber Proverbiorum

4, 18, II 270.

Ecclesiastes

1, 18, II 26.
8, 17, II 26.

Liber Sapientiae

3, 7, II 269.
8, 1, II 305.
8, 16, I 294.
12, 1, II 148 n.

Ecclesiasticus

32, 13, I 204.

Isaias

8, 11, II 269.
11, 1, I 47.
29, 14, II 26.
33, 20, I 220.
33, 17, I 220.
44, 20, II 95.
52, 8, II 192.
55, 8-9, I 39.
60, 2, II 192.
60, 20, II 192.
64, 4, II 25.

Jeremias

1, 6, II 199.
9, 23, II 25.
9, 24, II 97.
14, 9, II 148 n.
14, 13, II 199.

Ezechiel

4, 14, II 199 n.
19, 48, II 199 n.

Daniel

3, 20-24, II 280.
14, 35, II 280.

Joel

1, 15, II 199 n.

Malachias

3, 6, I 37.
4, 2, II 301.

II Machabaeorum

8, 18, II 95.

Evangelium secundum Matthaeum

5, 6, I 226.
5, 8, I 61, 124, 155, 220, 243, 277, II 127, 153, 161, 195, 203, 209, 211.
5, 9, I 224.
5, 19, I 310 n.
5, 48, II 202.
6, 21, I 274.
7, 21-23, I 132.
8, 10, I 47.
8, 11, I 279.
11, 27, II 25, 192, 269.
12, 34, II 229.
13, 24-25, I 47.
13, 43, II 269.
17, 2, II 27.
18, 10, I 124, 220, 260, II 58, 115, 178, 207, 386.
22, 30, I 140, 162, II 58, 115, 119, 208.
22, 37, II 348.
25, 34, I 278.

Evangelium secundum Lucam

2, 52, I 47.
10, 22, II 192.
10, 39, I 290.
10, 41, I 290.
10, 41-42, I 288.
10, 42, I 288, 290, 294.
12, 20, II 192.
18, 19, II 154.
19, 6, II 27.
19, 13, I 118.
20, 36, I 260, II 97.

22, 29-30, II 103.
23, 43, II 27.
24, 19, I 154.
24, 39, I 151.

Evangelium secundum Joannem

1, 1, II 192, 207.
1, 9, II 80, 85, 87, 92, 270.
1, 12, II 354.
1, 13, II 194.
1, 14, I 27, II 206, 354.
1, 18, II 25, 192, 268.
3, 11, I 278, II 192.
3, 31-32, II 193.
4, 24, I 131, 155.
5, 37, II 206 n.
6, 41, II 141.
6, 44, II 269.
6, 46, II 192, 268.
8, 26, II 193.
8, 28, II 192.
8, 38, II 193.
8, 44, I 155.
8, 55, II 192.
9, per totum, II 311.
10, 24, II 269.
10, 30, I 277, II 124.
11, 51, II 131.
14, 2, I 53.
14, 2-3, II 193.
14, 6, I 73, II 207, 271.
14, 8, I 221, 276, 248.
14, 9, II 194.
14, 10, II 194.
14, 11, II 194.
14, 21, I 114, 221, 244, 279, II 25, 178 n, 194, 207, 209, 269, 379.
17, 3, I 13, 21, 123, 132, 175, 220, 245, 278, 279, II 97, 212, 221, 230.
17, 22, I 27.
17, 24, I 27, 124, 220, 245, II 193.

Actus Apostolmoru

7, 55, I 27.
9, 3, I 27.

10, 3, II 27.
15, 9, I 276.

Ad Romanos

1, 19, II 92.
1, 20, I 314, II 34, 100, 343.
1, 21-22, II 25, 65.
1, 32, II 25.
6, 22, I 129.
6, 23, I 41, 90, II 26, 98, 218, 269.
7, 25, II 26.
8, 14, II 148.
8, 16-17, II 194, 195.
8, 18, I 280.
8, 24-25, I, 221, 246, II 126, 205.
8, 29, I 12.
9, 5, I, 39.

I ad Corinthios

1, 19, II 25.
1, 19-31, I 39, II 26.
2, 9, I 140, II 24, 32, 54, 218, 268.
2, 9-10, II 22.
2, 10, II 269.
2, 11, II 25.
3, 22-23, II 378.
5, 6, I 284.
11, 7, II 242.
8, 1, II 25, 26.
9, 24, I 109, 213.
12, 4, II 229, 242.
12, 7, II 132.
12, 11, II 42.
12, 31, I 237, II 196.
13, 1-3, II 269.
13, 2, II 25, 132, 313.
3, 4-7, II 196.
13, 8, I 189, II 83, 205, 243, 343.
13, 8-12, II 197.
13, 8-13, II 196.
13, 9, II 125.
13, 10, II 52, 125, 127.

13, 12, I 61, 109, 124, 155, 221, 246, 279, II 24, 81, 125, 127, 128, 207, 208, 210, 212, 214, 220, 243, 254, 268, 345, 348, 386.
13, 12, I 237.
15, per totum, II 194.
15, 18, I 118.
15, 24, I 276.
15, 41, II 301.
15, 41-42, I 53.

II ad Corinthios

3, 17, I 151.
3, 18, I 279, II 270.
5, 4, II 206.
5, 6, I 121, 221, 276, II 126, 347.
5, 6-9, II 205.
6, 7, II 24.
12, 2, II 80, 151.
12, 4, II 199, 230, 242.
13, 8, II 83.

Ad Galatas

2, 20, II 22.
5, 6, II 160.

Ad Ephesios

1, 11, II 95.
1, 20-21, I 54.
2, 14, I 224.

Ad Philippenses

1, 23, II 206.
2, 7, II 339.
2, 12, I 118.
3, 9-10, I 54.
3, 21, II 269.

Ad Colossenses

1, 5, II 268.
1, 15, I 153, 242.
3, 1, II 205.
3, 1-4, II 194.
3, 3, II 207.
3, 4, II 207.
3, 14, I 12, 238.

I ad Timotheum

1, 17, I 123, II 268.
6, 16, I 153, II 25, 268.

Ad Titum

3, 7, II 195.

1, 3, II 242.
11, 1, I 321 ,II 126, 205.
11, 13, II 131.
12, 14, II 127, 195.

Epistola Jacobi

1, 17, I 37, II 81.
1, 48, I 294.

I Petri

1, 12, I 220.
2, 3, II 148 n.

II Petri

1, 4, II 308, 346, 368.
1, 10, I 118.

I Joannis

1, 1-3, I 165.
1, 2, II 207.
3, 1-2, II 194.
3, 2, I 61, 109, 124, 126, 153, 195, 201, 221, 222, 276, 279, 284, II 24, 58, 176, 202, 206, 208, 210, 212, 214, 230, 268, 270, 302, 386.

3, 3, II 195.
4, 7, II 36.
4, 12, I 153, II 268.
5, 20, I 73.

Apocalypsis

4, 11, II 95.
14, 13, I 296.
21, 4, I 297.
21, 23, I 27.
21, 23-24, II 269.
21, 24, II 208.
22, 3-4, I 124, 221.
22, 3-5, II 196.
22, 4, II 208.
22, 4-5, II 269.
22, 5, I 27.

III. INDEX THOMISTICUS

COMMENTARIA IN SCRIPTURAM SACRAM

In librum Job

Cap. 19, lect. 2, I 164 n.

In quatuor primos nocturnos Psalterii

In Psalmus 10, n. 4, II 49.
— 23, n. 9, II 148 n.
— 33, n. 9. I 317.
— 45, n. 8. I 296 n.

In Isaiam

Cap. 9, II 159, 181.

In Jeremiam

Cap. 9, 23, II 26.

In Evangelium secundum Matthaeum

Cap. 5, II 32, 159, 181.
Cap. 13, 43, II 269.
Cap. 17, II 274.
Cap. 18, 10, II 208.

In Evangelium secundum Joannem

Prologus S. Thomae, I 309, II 18, 30.
Cap. 1, lect. 1, II 227, 232.
Cap. 1, lect. 11, II 181, 212, 240, 244, 252.
Cap. 5, lect. 6, II 207 n.
Cap. 17, lect. 1, I 222.

IN EPISTOLAS S. PAULI APOSTOLI

In Epistolam ad Romanos

Cap. 8, lect. 5, I 198, 209.

In I Epistolam ad Corinthios

Cap. 13, lect. 1, II 196.
Cap. 13, lect. 3, II 197-98.
Cap. 13, lect. 4, II 202, 205, 212, 214, 222, 223, 224, 240.
Cap. 14, lect. 6, I 144.

In II Epistolam ad Corinthios

Cap. 2, lect. 3, I 311.
Cap. 3, lect. 3, II 270.
Cap. 12, lect. 1, II 274, 283, 298, 310, 336-37.
Cap. 12, lec. 4, II 242.

In epistolam ad Colossenses

Cap. 6, lect. 4, II 242 n.

In I Epistolam ad Timotheum

Cap. 6, lect. 3, II 255.

In Epistolam ad Hebraeos

Cap. 1, lect. 2, I 242 n.
Cap. 1, lect, 6, II 178, 212, 292 n.
Cap. 5, lect. 2, I 311.

COMMENTARIA IN ARISTOTELEM

IN LIBROS PERIHERMENEIAS
(ed. leon., t. I)

In librum I

Lect. 3, n. 7, I 324.

IN LIBROS POSTERIORUM ANALYTICORUM
(ed. leon., t. I)

In librum I

Lect, 10, n. 3, I 72.

In librum II

Lect. 20, n. 12, I 167.

IN OCTO LIBROS PHYSICORUM
(ed. leon., t. II)

In librum VII

Lect. 7, I 93.

IN TRES LIBROS DE CAELO ET MUNDO
(ed. leon., t. III)

In librum II

Lect. 4, n. 5 I 59 n, II 67 n.

IN TRES LIBROS DE ANIMA
(ed. A. Pirotta)

In librum II

Lect. 1, n. 216, I 112.

IN DUODECIM LIBROS METAPHYSICORUM
(ed. R. Cathala)

In librum I

Prooemium S. Thomae, II 56.
Lect. 1, n. 2, II 59.
— 3, nn. 58-63, I 295 n.
— 3, n. 63, I 331.

In librum V

Lect. 3, n. 775, II 332-33.

In librum IX

Lect. 8, n. 1865, I 137.

In librum XI

Lect. 8, nn. 2543-2544, 308 n.

In librum XII

Lect. 9, n. 2559, II 68.

IN DECEM LIBROS ETHICORUM AD NICOMACHUM
(ed. A. Pirotta)

In librum I

Lect. 5, nn. 57-59, I 131.
5, n.º 67, I 110 m.
5, n.º 68, I 110.
7, nn. 95-96, I 191.
9, n.º 103, I 3 n.
9, n.º 113, II 32.
10, nn. 118-119, I 3 n.
10, nn. 123-124, I 146.
10, n.º 125, I 159.
10, nn. 129-130, I 3 n.
12, n.º 152, I 110.

In librum VI

Lect. 3, nn. 1144-1152, I 298.
— 3, n.º 1150, I 298.
— 3, n.º 1151, I 298 n.
7, nn. 1209-1211, I 295 n, II 19.

In librum X

Lect. 9, n.º 2066, I 110.
— 9, nn. 2066-2067, I 3 n.
— 9, n.º 2067, I 110.
— 9-12, nn. 2068-2125, I 3 n.
— 10, n.º 2085, I 283.
— 10, n.º 2087, I 281.
— 10, nn. 2088-2089, I 290.
— 10, n.º 2095, I 293.
— 10, n.º 2096, I 282, II 16 n.
— 10-12, nn. 2080-2125, II 32.
— 11, n.º 2101, I 296.
— 11, n.º 2103, I 297.
— 11, nn. 2103-2110, I 282.
— 11, n.º 2106, I 287.
— 11, n.º 2107, I 331.
— 11, n.º 2110, I 330, II.
— 11, n.º 2107, I 331.
— 11, n.º 2110, I 330, II 32 n.
— 12, nn. 2119-2120, I 293.

COMMENTARIA IN LIBRUM PROCLI DE CAUSIS

Lect. 1, I 295, II 19, 59.
— 17, I 314.

COMMENTARIA IN LIBRUM DIONYSII DE DIVINIS NOMINIBUS

Prologus S. Thomae, II 252 n.
Cap. 1, lect. 1, II 156, 239.
Cap. 4, lect, 9-10, I 188.

COMMENTARIA IN LIBROS BOETII

In librum de Trinitate

Prol., I 292, 294.
Q. 1, 2 c, I 309, 294.
Q. 1, 2 ad 1, I 309, II 152, 239, 252 n.
Q. 1, 2 ad 2, II 239.
Q. 1, 3, II 102, 104.
Q. 2, 2, I 311, 316.
Q. 2, 2 ad 4, I 310.
Q. 3, 4 ad 4, I 267.
Q. 5 per totum I 67, II 17.
Q. 5, 1, II 8.
Q. 5, 1 ad 1, II 12.
Q. 5, 4, I 289, 316, II 8, 17, 213.
Q. 5, 6, I 290.
Q. 6, 1, qla. 3 c, II 19.
Q. 6, 3, II 233, 349.
Q. 6, 3-4, II 108.
Q. 6, 4, II 17.
Q. 6, 4 ad 3, II 39.

In librum de Hebdomadibus

Prologus S. Thomae, I 288, 291, 295

SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS PETRI LOMBARDI

In librum I

Prologus, a. 1, I 308, II 17, 19.
— a. 2, II 19.
— a. 3, qla. a, I 315.
— a. 3, qla. 2 ad 2, I 310, 311, 243.
— a. 3, qla. 2 ad 3, I 310.
— divisio textus, II 154.
d. 1, 2, 2, arg. 2 sed contra, II 358 n
d. 1, 2, 2 c, II 358 n, 377.
d. 1, 2, 2 ad 1, II 358 n.

d. 1, 2, 2 ad 2, II 358 n.
d. 1, 4, 2 ad 2, II 274, 297.
d. 1, expositio textus, II 338.
d. 2, 1, 3, II 233, 234, 242.
d. 3, 4, 4, I 322.
d. 3, 5 ad 5, II 300 n.
d. 4, 1 ad 4, I 301 n.
d. 14, 2, 2 ad 2, I 67.
d. 15, 4, 1 ad 3, I 306.
d. 17, 1, 1, I 11.
d. 17, 1, 1 ad 2, I 45.
d. 17, 1, 2 obi, 3, I 93 n.
d. 17, 1, 2 c, I 46.
d. 17, 1, 2 ad 3, I 93 n. 95.
d. 19, 2, 1 c, II 314.
d. 25, I, 1 ad 2, II 235.
d. 27, 2, 2, qla. 1, II 227.
d. 37, 1, 1 ad 4, I 114.
d. 37, 1, 2, II 360.
d. 37, expositio textus, II 360.
d. 38, 1, 1, I 323.
d. 42, 1, 1 ad 1, I 127.
d. 44, 1, 3 ad 5, II 307.
d. 45, 1, 3 c, II 363 n.
d. 45, 1, 3 ad 5, II 363 n.

In librum II

d. 2, 2, II 117.
d. 3, 1, 3, II 93.
d. 3, 1, 6, II 384.
d. 4, 1, 1, II 28, 34, 40, 237.
d. 4, 1 ad 1, II 40.
d. 8, 2, 5 ad 3, I 63.
d. 9, ad 3, II 178 n.
d. 9, 8, I 259.
d. 10, 4, arg. 2 sed contra, I 319 n.
d. 16, 1, 2, I 306.
d. 18, 2, 2, II 316, 319, 237.
d. 20, 2, 2 ad 2, I 260 n.
d. 20, 3, II 34.
d. 23, 2, 1 c, II 147, 181, 212, 237, 252, 258, 274.
d. 23, 2, 1 ad. 1, II 117.
d. 23, 2, 1 ad 2, —II 217.
d. 23, 2, 1 ad 2, II 217.
d. 23, 2, 1 ad 3, II 237 n, 243.
d. 23, 2, 1 ad 5, II 274, 293, 297.
d. 24, 1, 1 c, II 300.
d. 24, 2, 2, I 266 n.
d. 24, 2, 2 ad 3, I 301, 302.
d. 26, 1, I 11.
d. 26, 2, I 81.
d. 26, 2 obi, 3, I 03 n.
k. 26, 2 ad 3, I 94.
d. 28, 5, II 85 n.
d. 31, 1, 2 ad 3, II 47.
d. 41, 1, 1, I 310.
d. 41, 2, 2 c, II 329.

In librum III (ed. F. Moos)

d. 1, 1, 1 obi. 3 et resp. nn. 8, II 321, 366.
d. 1, 1, 1, arg. 2 sed contra, n.º 10, II 322.
d. 2, 1, 1, qla. 1, n.º 21, I 65, 158.
d. 2, 2, 2, qla. 1, II 361.
d. 2, 2, 2, qla. 1 obi, 2, II 361.
d. 2, 2, 2, qla. 1 ad 2, n.º 129, II 356, 358.
d. 5, 1, 2 c, nn. 41-42, I 89.
d. 5, 1, 2 c, n.º 44, I 44.
d. 5, 3, 3, arg. 2 sed contra, n. 119, I 92.
d. 6, 2, 3 ad 1, n.º 96, II 353.
d. 6, 2, 3 ad 4, n.º 99. II 356-57.
d. 13, 1, 1 c, I 49, 52.
d, 13, 3, 1 c, I 49.
d. 13, 3, 1, arg. 2 sed contra, II 361.
d. 13, 3, 1 ad 7, nn. 132-133, II 356, 358, 361.
d. 14, 1, 1, qla. 1, I 11.
d. 14, 1, 1, qla. 1, nn. 37-39, II 371.
d. 14, 1, 1, qla. 1 ad, n.º 40, II 371.
d. 14, 1, 1, qla. 2, n.º 37, II 170, 334.
d. 14, 1, 1, qla. 2 ad 2, n.º 44, I 259,
d. 14, 1, 1, qla. 3, arg. 1 sed contra. n.º 19, II 272, 274, 297.
d. 14, 1, 1, qla. 3, arg. 2 sed contra, n.º 20, II 297.
d. 14, 1, 1, qla. 3 c, II 325, 338, 371.

d. 14, 1, 1, qla. 3 c, n.º 48, II 170.
d. 14, 1, 1, qla. 3 c, nn. 48-50, II 222, 297.
d. 14, 1, 1, qla, 3, n.º 49, II 171, 225, 237.
d. 14, 1, 1, qla, 3, n.º 50, II 256, 274, 339.
d. 14, 1, 1, qla, 3 ad 1, n.º 51, II 237-38, 356, 361.
d. 14, 1, 1, qla. 3 ad 3, n.º 53, II 339.
d. 14, 1, 1, qla. 4 c, n.º 54, II 389, 341.
d. 14, 1, 1, qla. 4 ad 1, n.º 45, II 245.
d. 14, 1, 1, qla. 4 ad 2, n.º 57, II 245, 352.
d. 14, 2, qla. 1 c, n.º 78, II 335.
d. 14, 2, qla. 1 c, n.º 81, II 246.
d. 14, 2, qla. 1 c, n.º 82, II 339.
d. 15, 2, 1, qla. 3 c, nn. 80-84, II 284, 384.
d. 15, 2, a, qla. 3 ad 3, II 384.
d. 16, 2, 1 ad 3, n.º 52, II 285.
d. 16, 2, 2 c, II 289.
d. 16, 2, 2, nn. 60-63, II 289.
d. 16, 2, 2, n.º 62, II 310.
d. 16, 2, 2, n.º 64, II 289.
d. 23, 1, 1, n.º 23, I 259.
d. 23, 2, 1 ad 8, n.º 125, II 338.
d. 23, 2, 3, qla. 2, obi, 2, I 212.
d. 23, 2, 3, qla. 3 c, n.º 185, II 306, 343.
d. 23, 2, 3, qla. 3 ad 1, n.º 186, II 306
d. 23, 2, 3, qla. 3 ad 2, n.º 187, II 306, 343.
d. 24, 1, 1, qla. 1 ad 3, n.º 18, II 133.
d. 27, 2, 1 ad 9, n.º 115, II 322.
d. 27, 2, 2, n.º 123, II 27, 34.
d. 27, 3, 1, n.º 198, II 248.
d. 27, 3, 2, n.º 208, I 284.
d. 27, 3, 4, n.º 223, II 127.
d. 34, 1, 2, I 271.
d. 34, 1, 3 ad 6, n.º 96, II 157.
d. 34, 1, 4, n.º 113, II 157.
d. 35, 1, 1, arg. 3 sed contra. n.º 9, I 131.
d. 35, 1, 2, qla. 1, n.º 32, I 274.
d. 35, 1, 2, qla. 1-2, nn. 31-41, I 309
d. 35, 1, 2, qla. 1-2, nn. 31-41, I 309.
d. 35, 1, 2, qla. 2 ad 1, n.º 39, I 288.
d. 35, 1, 2, qla. 3, n.º 43, I 275, 315.
d. 35, 1, 2, qla. 3, n.º 44, I 295, II 16, 20, 163.
d. 35, 1, 4, qla. 1, n.º 85, I 218.
d. 35, 2, 1, qla. 1 ad 1, I 317.
d. 35, 2, 2, qla. 2, I 309 n.
d. 35, 2, 2, qla. 2, nn. 142-144, II 153.
d. 35, 2, 2, qla. 2, nn. 143-144, II 252 n.
d. 35, 2, 2, qla. 3, n.º 150, I 305.
d. 36, 1, 4, qla. 1, n.º 85, I 308.

In librum IV

d. 3, 1, 1, qla. 1 c, II 238 n.
d. 4, 1, 3, qla. 2, I 204.
d. 4, 1, 3, qla. 3, I 302.
d. 12, 2, 1, qla. 2, I 198.
d. 15, 2, 1, qla. 1 ad 2, I 72.
d. 17, 1, 4, qla. 1 c, II 333.
d. 49, 1, 1, qla. 1 obi 2, I 77 n.
d. 49, 1, 1, qla. 1 ad 1, I 73.
d. 49, 1, 1, qla. 2 c, I 228, 236.
d. 49, 1, 1, qla. 2 obi. 1, I 222, 227.
d. 49, 1, 1, qla. 2 obi. 3, I 222.
d. 49, 1, 1, qla. 2 obi, 4, I 222.
d. 49, 1, 1, qla, 2, arg. 1 sed contra, I 221.
d. 49, 1, 1, qla. 2 ad 5, I 241.
d. 49, 1, 1, qla. 3, I 270, 286.
d. 49, 1, 1, qla. 3, arg. 1 sed contra, I 282.
d. 49, 1, 1, qla. 3, arg. 2 sed contra, I 282.
d. 49, 1, 1, qla. 4 c, II 32, 46.
d. 49, 1, 2, qla. 1, I 4 n, 11, 72.
d. 49, 1, 2, qla. 1 obi. 3, I 79.
d. 49, 1, 2, qla. 1 obi. 5, I, 90, 93.
d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 1, I 306, 354, 377.
d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 2, I 79, II 253 n.
d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 3, I 81.
d. 49, 1, 2, qla. 1 ad 5, I 95.
d. 49, 1, 2, qla. 2, c. I 127 n.

d. 49, 1, 2, qla. 2, arg. 2 sed contra, I 126.
d. 49, 1, 2, qla. 2, arg. 3 sed contra. I 127.
d. 49, 1, 2, qla. 2 sd 1, I 134, 170, 307.
d. 49, 1, 2, qla. 2 ad 4, I 205.
d. 49, 1, 2, qla. 4 c, I 222, 225.
d. 49, 1, 2, qla. 4 obi. 1-2, I 222.
d. 49, 1, 2, qla. 4 arg. 1 sed contra, I 225.
d. 49, 1, 2, qla. 4 ad, 1, I 225.
d. 49, 2, 1 c, I 263, II 21, 31, 121, 238, 246, 348-50, 352, 360.
d. 49, 2, 1 obi, 15, II 274, 49, 2, 1, arg. 5 sed contra, II 173.
d. 49, 2, 1 ad 1, II 374.
d. 49, 2, 1, ad 2, II 220, 238, 254.
d. 49, 2, 1 ad 3, II 238, 252.
d. 49, 2, 1 ad 4, II 242.
d. 49, 2, 1 ad 5, II 246.
d. 49, 2, 1 ad 6, II 366.
d. 49, 2, 1 ad 7, II 366.
d. 49, 2, 1 ad 8, II 246, 352.
d. 49, 2, 1 ad 15, II 172 n, 238, 246.
d. 49, 2, 1 ad 16, II 221, 238.
d. 49, 2, 2, I 154, 164.
d. 49, 2, 6, II 246, 280, 318, 319, 338, 340, 352.
d. 49, 2, 6 obi, 6, II 274.
d. 49, 2, 6, arg. 4 sed contra, II 273.
d. 49, 2, 6 ad 4, II 281, 321.
d. 49, 2, 7 c, II 156, 283-85, 287-88, 310, 336.
d. 49, 2, 7, arg. 4 sed contra, II 283-84.
d. 49, 2, 7, arg. 5 sed contra, II 284.
d. 49, 2, 7 ad 2, II 155 n.
d. 49, 2, 7 ad 4, II 284, 287-88, 309, 336.
d. 49, 2, 7 ad 8, II 155, 163.
d. 49, 3, 3, qla. 1-2, I 162.
d. 49, 3, 5, qla. 1, arg. 1 sed contra, I 292.
d. 49, 3, 5, qla. 3, arg. 1 sed contra, I 292.
d. 49, 4, 1, I 99.
d. 49, 4, 1 ad 4, II 288.
d. 49, 4, 2 c, I 99, 288, 298.
d. 49, 4, 2 ad 3, I 99, 288, 298.
d. 49, 4, 3 c, II 340-41.
d. 49, 4, 3 ad 2, II 340-41.
d. 49, 4, 5, qla. 1, II 288, 340-41.
d. 49, 4, 5, qla. 1 ad 3, II 340.
d. 49, 5, 1, I 198, 199, 210.

QUAESTIONES DISPUTATAE

Quaestiones de Veriteta

1, 10, II 181.
1, 12, II 233.
2, 2, II 61, 366.
2, 5 ad 10, II 172 n.
2, 6, I 321.
2, 6 ad 4, I 314.
4, 2, II 227, 350.
4, 2 ad 1, II 250.
4, 2 ad 3, II 172-227.
5, 8 obi, 10, I 127.
8, 1 c, II 212, 217, 222, 233, 224, 238, 247, 317, 348, 352, 356.
8, 1 ard. 4 sed contra, II 247.
8, 1 ad 1, II 238.
8, 1 ad 8, II 250, 252.
8, 1 ad 9, II 250.
8, 2, I 284.
8, 3, I 137, II 107, 318-21, 338.
8, 3 ad c, II 274, 339.
8, 3 ad 10, II 320.
8, 3 ad 14, II 338 n.
8, 3 ad 17, II 218.
8, 3 ad 18, II 156 n. 163.
8, 10, II 274.
8, 14, II 274.
8, 15 ad 13, II 387.
9, 1, II 303 n.
9, 1, II 303 n.
9, 2 ad 3, II 306.
10, 3, I 127.
10, 4, I 321.
10, 5 ad 15, I 167.
10, 6 ad 2, I 167.
10, 7, I 322 n, 373.

10, 11, II 156, 38, 247, 281, 286,. 310, 336.
10, 11 ad 7, II 282, 293.
10, 11 ad 8, II 360.
10, 11 ad 11, II 282, 294, 321, 360.
10, 12 ad 4, II 55.
12, 6, II 103, 133.
12, 11 c, II 318 n, 339.
12, 11 ad 11, II 339.
13, 2 c, II 274, 283, 298, 370, 310, 336, 340.
13, 2 obi. 1, II 274.
13, 2 obi. 2, II 274.
13, 2 obi. 3, II 274.
13, 2 obi. 4, II 274.
13, 2 ad 5, II 298, 310, 315, 336.
13, 2 ad 7, II 311, 314, 337.
14, 1, II 244.
14, 2, I 217, II 22, 34.
14, 3, II 36.
14, 4, I 271, 274, 300 n.
14, 5, II 35 n.
14, 5 ad 5, I 319.
14, 6 ad 5, II 36.
14, 8 ad 2, II 248.
14, 8 ad 3, II 248.
14, 8 ad 9, II 248.
14, 9, II 248.
15, 1, II 384.
15, 2, I 258, 266.
15, 2 ad 1, I 301 n.
16, 1 ad 13, I 259.
16, 3, I 298.
17, 1, I 265.
18, 1, II 103, 171, 259.
18, 1 obi. 8, II 221.
18, 1 ad 1, II 172, 225, 255, 313, 340, 344.
18, 1 ad 7, II 217.
18, 1 ad 8, II 221.
18, 1 ad 13, II 313.
18, 1 ad 14, II 313.
18, 2, II 41, 147, 171.
18, 2 ad 8, II 147.
18, 5 obi. 6, II 21 n.
20, 1, I 11, 49, 52, 67.
20, 1 ad 7, I 49.
20, 2 c, II 298, 305, 318, 324, 336, 340, 371.
20, 2 ad 1, II 238.
20, 2 ad 2, II 300.
20, 2 ad 5, I 299, II 356, 363.
20, 3, II 61.
20, 4 ad 7, II 238.
20, 10 c, II 584.
22, 2, II 340.
22, 2 ad 1, II 55.
22, 5, II 56.
24, 10 c, II 384.
24, 11, II 112.
26, 10 ad 8, II 356, 363.
26, 10 ad 14, II 384.
26, 10 ad 15, II 384.
27, 1, I 11.
27, 1 obi. 6, I 93 n.
27, 1 ad 1, II 322, 354.
27, 1 ad 2, I 45 n.
28, 2 c, I 66.
28, 2 ad 8, I 66.
28, 3 ad 8, II 322.
28, 7 c, II 333.
28, 9 obi. et resp., I 204 n.
28, 9 obi. 6 et resp., I 204.
29, 1 c, I 60, 66, 307.
29, 2 c, II 356, 361.
29, 2, arg. 2 sed contra, II 361.
29, 10 ad 8, II 36 n.

Quaestiones de Potentia

1, 1, I 127.
1, 4, II 29 n.
3, 3 c, I 105, 122, II 118.
1, 5, I 29.
3, 4, II 116-17.
3, 7, II 70 n.
3, 16, II 68 n.
5, 9 ad 16, I 73 n.
8, 1, II 227.
9, 9, I 306.

Quaestiones de Malo

2, 2 ad 8, I 198, 209.

5, 2, I 211.
5, 3, II 32.
7, 5 ad 11, II 29.

Quaestio de Anima

1, ad 15, II 330.
2 ad 12, 13, 18, II 48.
5 ad 6, I 261, 262.
5 ad 9, I 261.
5 ad 10, I 260.
8-10, I 191.
10, I 169.
16, II 18, 21, 32, 108, 109, 233.
16-17, II 49 n.
17, II 110.
17 ad 3, II 50.
17 ad 4, II 110.
18, II 49 n.
19, I 162.

Quaestio de Spiritualibus Creaturis
(ed. W. L. Keeler)

4, I 169.
9, I 191.
10, II 97, 116-17.

Quaestio de Virtutibus in communi

1, I 259, II 301.
1 ad 11, II 301.
1 ad 13, II 301.
7 ad 4, I 219.
10, I 260.
10 c, I 262.
10 ad 7, II 311.
10 ad 10, I 262.
12 ad 11, II 156 n.

Quaestio de Caritate

1, I 11.
1 obi. 22, I 93 n.
1 ad 22, I 95.
2 c, II 301.
10 obi. 1, II 127.
10 ad 5, I 284.

Quaestio de Spe

3, I 188.

Quaestio de virtutibus Cardinalibus

1 ad 4, I 139, 328 n.
1 ad 5, I 328 n.

QUAESTIONES QUODLIBETALES

1, 1 ad 2, II 296.
5, 9 ad 1, II 244 n.
7, 1 c, II 171 n, 172, 229, 240, 256, 340, 371.
7, 1 obi. 3, II 274.
7, 1, arg. 2 sed contra, II 229, 249.
7, 1 ad 4, II 229.
8, 1 c, I 73 n, II 325.
8, 19 obi. 1, I 228, 229.
8, 19 obi. 2, I 221.
8, 19 obi. 3, I 228.
16, 17 c, II 218, 240, 340.
10, 17, arg. sed contra, II 173, 218 n.

OPUSCULA

De ente et essentia

Cap. 3, I 73 n.

De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos

Cap. 5, II 355.

Compendium Theologiae

I. P., cap. 103, II 57.
— 104, I 261, II 58.

— 105, II 222, 241, 247, 274, 318, 339, 341, 350, 356.
— 106, II 274.
— 107, I 193.
— 201, II 355.
— 206, I 262.
— 218, II 361.
— 224, I 11.
II P., cap. 9, I 221, 283, II 241, 247, 300, 350, 356-57.

Officium Corporis Christi

Ad laudes, hymnus, I 115.

SUMMA CONTRA GENTILES
(ed. leon., t. XII-XV)

Liber I

Cap. 1, I 305, II 44 n.
— 3, II 364 n.
— 4, II 19, 42, 44, 54, 56.
— 10-12, II 30.
— 13, II 30-32.
— 14, II 18.
— 20, I 147.
— 25, I 19.
— 26, I 29.
— 47, I 211.
— 53, II 335.
— 98, I 131.
— 100-102, II 377.
— 101, I 73, 131.

Liber II

Cap. 59 et 76, II 108.
— 81, II 110.
— 85, II 85 n.
— 98, II 249.

Liber III

Cap. 2 ad. 5, I 237.
— 19-20, I 321.
— 25, I 221, II 19, 54, 57.
— 26, arg. 1, I 187, 193, 216, 222, 227 n, 228.
— 26, 2, I 241.
— 26, 3, I 228.
— 26, 4, I 212, II 106.
— 26, 5, I 187, 188, 222.
— 26, 9, I 199, 208.
— 26-63, I 4 n.
— 35, I 287, 299.
— 36, I 137, 298.
— 37, I 299, II 11-15.
— 38, II 11-15, 30.
— 39, II 14, 44, 61, 63, 64, 152.
— 40, I 4, II 127.
— 41, II 21, 32, 232.
— 42-46, II 108.
— 43, II 77.
— 44, II 18, 56 n, 109.
— 45, II 113.
— 48, II 17, 34, 43, 57, 61, 64, 65, 112.
— 49, II 107, 153, 224, 232, 239, 252.
— 50, II 233.
— 51, II 120, 215, 222, 239, 350, 351, 387.
— 52, II 254.
— 53, II 274, 277, 293, 318, 319, 321, 339, 359-60, 374.
— 54, II 181, 274, 339-40.
— 55, II 246, 340.
— 57, I 340.
— 59, II 107.
— 63, I 308.
— 69, I 150, II 70 n.
— 76, II 107.
— 150, I 11.

Liber IV

Cap. 1, II 43 n.
— 7, II 385.
— 41, II 355-56.
— 54, II 355.
— 55, II 355.
— 95, II 112.

SUMMA THEOLOGICA

(ed. l., t, IV-XII)

Prima Pars

1, prolog., I 72.
1, 1, II 17, 44 n, 167.
1, 2, I 300, 309, II 142.
1, 3, II 39.
1, 3 ad 2, I 267, 309, 313.
1, 4, I 300, 313, II 167.
1, 5, I 316.
1, 5 ad 2, I 129.
1, 6, II 29.
1, 6 ad 3, II 139 n, 145.
1, 7, I 311.
1, 8 ad 2, I 129, 130, 223, II 113, 251.
1, 10 ad 1, I 224.
1, 10 ad 2, I 224.
2, 1 ad 1, IIII 14, 55.
2, 1-2, II 30.
2, 2-3, II 17, 32.
2, 3, II 30.
3, per totum, II 221.
3, 2 ad 1, I 131.
3, 4, I 73, II 227, 249.
3, 5, II 233.
3, 8, I 29, 44 n.
3, 8 ad 1, I 45 n.
3, 8 ad 2, I 43 n.
4, 1 ad 3, II 307.
4, 1-2, I 299.
4, 2 ad 3, II 307.
4, 2-3, I 308.
6, 2, I 76 n.
7, 1, II 225, 357.
8, 1, I 66 n, II 221, 360.
8, 4, II 221, 360.
8, 4 ad 4, II 221, 360.
11, 3, I 77 n.
12, per totum, II 274.
12, 1 c, II 116, 182, 212, 214, 217, 244.
12, 1 ad 2, 156.
12, 2 c, II 171, 240, 244, 255, 325, 341.
12, 2 ad 3, II 246, 352 356.
12, 3, I 153.
12, 3 ad 2, 164, 165.
12 4 c, I 2, II 106, 246.
12, 4 ad 1, II 240.
12, 4 ad 3, II 59.
12, 5 c, II 246, 318, 322, 340, 341, 359, 374.
12, 5 ad 1, II 299, 340.
12, 5 ad 2, II 325, 340, 374.
12, 5 ad 3, II 322, 341.
12, 6 c, II 241, 360.
12, 6 ad 3, II 241, 325, 340.
12, 6 ad 4, II 361.
12, 7, I 53.
12, 9, II 246 n.
12, 11 c, II 240.
12, 11 ad 2, II 156, 286.
12, 11 ad 4, II 360.
12, 13 ad 1, II 252.
13, 2 ad 3, I 287.
13, 7, I 59, 120, II 360.
13, 7 ad 3, II 360.
14, 1, II 366.
14, 2-5, II 219.
14, 4, I 73, II 374.
14, 5, II 235.
14, 8, I 323.
14, 14, II 385-86.
14, 16, I 307, 323 n.
17, 3, II 233.
18, 2, I 128, 131.
18, 3 ad 1, I 59.
18, 3-4, I 73.
19, 1, I 73.
20, 1, I 187.
25, 3, I 157.
25, 6 ad 4, II 363.
26, 1 ad 1, I 69.
26, 1 ad 2, I 131 n.
26, 1-2, I 73.
26, 2 c, I 128, 323, 375, 377.
26, 2 ad 1, I 60, 128, 131 n, 136.
26, 2 ad 3, I 323.
26, 3 obi. 1, I 71, 76, 77.
26, 3 obi. 2, I 71, 79.
26, 3 ad 1, I 78.

26, 3-5, I 11, 67.
27, 1 c, II 228.
29, 7 ad 2, I 51.
33-38, II 159 n.
34, 1 ad 2, II 227.
34, 1 ad 3, II 227.
34, 2 ad 4, II 227.
35, 2 ad 3, II 242.
38, 1, I 115.
39, 7-8, II 159 n.
43, 3 c, I 66, 106.
43, 3 ad 3, I 106.
43, 5 ad 2, I 306.
45, 1, II 217.
45, 3, II 360.
45, 3-4, I 122.
45, 5, II 116.
45, 6, II 361.
47, 1, II 68 n.
50, 2 ad 1, II 233.
51, 1, I 162.
51, 3, I 162.
52, 3, I 204.
54, 1-2, I 141 n.
54, 4, I 248.
56, 1, I 50, II 219, 335, 370.
56, 2, II 219.
56, 3, I 137, II 106, n, 241.
58, 3-4, I 288.
58, 4, I 137, II 384.
58, 4-5, II 386.
58, 7, II 143 n.
60, 3, I 188.
62, 1, I 136, 137, 217, II 40, 306.
62, 1 ad 3, II 107.
62, 2, I 139.
62, 4, I 136.
62, 5, I 139.
62, 7 ad 3, I 204.
64, 1, II 145.
64, 1 ad 1, II 119.
76, 8, I 169.
77, 1 ad 5, I 300.
77, 3-4, I 160.
77, 4, I 203, 238.
77, 7, I 203, 238.
77, 8, I 162.
78, 1, I 145.
78, 4, I 161.
79, 3, I 248.
79, 6, I 206.
79, 7, I, 173, 248, II 104.
79, 9, I 265 n.
79, 11, I 265, 285.
79, 11 obi. 3 er resp., I 312.
81, 1-2, I 160.
83, 2 ad 4, II 233.
82, 3, I 234.
82, 3 ad 1, I, 241, 304.
82, 3 ad 2, I 238.
84, 6 c, I 156, 167.
84, 6-7, I 163.
85, 2 ad 3, II 232.
87, 1, I 50.
88, 1, II 18, 109.
88, 1-2, I 173.
88, 2, II 21.
88, 3, II 30.
89, 1, I 138, 290.
89, 2, I 138, II 110, 370.
89, 2 ad 2, II 110.
89, 2 ad 3, II 119.
89, 2-3, II 219.
89, 5, II 111.
90, 2, II 217.
90, 3, II, 117.
93, 4 c, II 373.
93, 4 ad 2, II 373.
93, 6-7, I 321.
93, 7, I 127.
93, 7-8, II 373.
93, 8 c, I 322, II 373.
94, 1, II 28, 40, 53 n, 171, 212, 246.
94, 1, II 28, 40, 53 n, 171, 212, 246.
94, 1 ad 1, II 40 n, 41.
94, 1 ad 3, II 41, 172, 243.
94, 3, II 40 n.
95, 3, II 40 n.
101, 1 c, II 40.
101, 1 ad 3, II 40.
105, 1, II 70.
106, 1, ad 1, I 233.
106, 1, obi. 2 et resp., 303.

106, 1 ad 3, II 59, 360, II 216.
110, 1 ad 2, II 68, 354.

Prima Secundae

1, 1 c, I 227 n.
1, 1 ad 2, I 228.
1, 5, II 46.
1, 6, I 56, 227 n, II 29, 41.
1, 8, I 158.
2, 5, I 158, 300.
2, 5 ad 2, II 307.
2, 7 ad 1, I 81 n.
3, prologus, I 4 n.
3, 1 c, I 11, 108, II 314.
3, 1 obi. 2, I 77.
3, 1 obi. 3, I 80.
3, 1 ad 2, II 214.
3, 1 ad 3, II 214.
3, 2 c, I 126, II 43.
3, 2 obi. 4, I 136.
3, 2 obi. 5, I 136.
3, 2 obi. 6, I 136.
3, 2 ad 1, I 130.
3, 2 ad 3, I 137.
3, 2 ad 4, I 136, 200, II 385.
3, 3 c, I 163.
3, 3 ad 2, I 170, 172.
3, 4 c, I 187, 190, 199, 208, 212, 375.
3, 4 obi. 2, I 227 n.
3, 4 sed contra, I 321.
3, 4 ad 1, I 226.
3, 4 ad 2, I 227, 228, 230.
3, 5, I 270, 273, 275.
3, 5 ad 1, I 323.
3, 5 ad 2, I 326, 328.
3, 5 ad 3, I 330.
3, 6 c, II 37, 50, 58.
3, 6 ad 2, II 56.
3, 7 sed contra, II 97 n.
3, 7 c, II 97 n, 215.
3, 7 ad 2, II 117.
3, 7 ad 3, II 215.
3, 8 c, II 215, 216, 385.
3, 8 ad 1, II 251.
3, 8 ad 2, II 254.
4, 2 ad 3, I 208.
4, 4, I 275.
4, 5, I 198.
4, 6, I 163.
5, 5, II 46.
5, 7, I 139.
6, 2, I 56.
9, 1, I 210, 302.
9, 1 ad 2, I 305, 312.
10, 1, II 56.
11, 1 ad 4, I 188.
11, 3 ad 1, I 232.
11, 3 ad 3, I 231.
11, 3-4, I 190.
12, per totum, I 187.
19, 1 ad 2, I 228 n.
19, 3 ad 1, I 235.
21, 2 ad 2, I 298.
23, 4, I 187, 188.
26, 4, I 188.
29, 7 ad 2, I 51.
30, 2, I 187.
31, 1 ad 1, I 190.
31-32, I 56.
32, 1, I 210, 291 n.
33, 2, I 187.
49, prologus, I 72 n.
49, 2 ad 3, II 308, 336.
49, 3, I 111.
49, 3 ad 1, I 112.
49, 4, I 141, 239, 344.
50, 1-3, I 108.
50, 2, I 50, 141 n.
50, 4 ad 1, II 170.
50, 4-5, I 265, 283.
50, 6, I 259, II 344.
51, 1-3, II 27.
51, 4, I 5, 111.
52, 1, I 82 n.
54, 1, I 108, 111, 203.
54, 1 ad 3, I 204.
55, 1 ad 1, I 72.
56, 2, I 111, 203.
56, 3, I 265, 327.
57, 1-4, I 265 n.
57, 2, II 8.
57, 2 ad 2, II 16.

57, 2-4, I 312.
57, 3 c, I 298.
57, 3 ad 1, I 298.
57, 5, I 209.
62, 1, II 306.
63, 4 ad 3, II 311.
66, 3, I 327.
66, 5 ad 1, I 139, 328.
66, 5 ad 2, I 139, 328.
67, 3, II 127, 306.
67, 5 obi. 2 et resp., II 306.
68, 1, II 150.
68, 2, II 156.
68, 3, II 150.
68, 4, I 271, II 150.
68, 4 ad 3, II 150.
68, 5, II 136.
68, 7, II 163.
68, 8, II 149, 160.
69, 1, I 217.
69, 2, I 218, II 38, 50, 159, 167 n.
69, 2 ad 3, II 167.
69, 3, I 131.
89, 3 ad 1, II 157.
69, 4, II 163.
69, 4 ad 3, II 308.
69, 8, II 329 n.
71, 3, I 111.
71, 3 ad 3, I 126.
74, 1, I 59.
90, 1 ad 2, II 232.
100, 4, I 50.
109, 1, II 274 n.
109, 2-3, II 45.
109, 2-4, II 40 n, 48 n.
109, 2 ad 3, II 45.
109, 3, II 40.
109, 3 ad 1, II 46 n.
109, 4, II 46.
109, 5, II 27, 37, II 276-77.
110, 1, I 11.
110, 1 ad 2, I 45, II 354.
110, 2, II 304, 316.
110, 2 ad 2, I 90, 93, 96 n.
110, 3 obi. 3, I 108.
110, 3-4, II 375.
110, 4, I 56, II 308.
111, 1, I 132.
111, 4, I 132.
111, 5 ad 3, I 159.
112, 1, I 113, II 27.
113, 9 ad 2, I 96 II 154.
114, 4, II 159.

Secunda Secundae

1, 1, II 149 n.
1, 2, II 244.
1, 2 ad 2, II 244.
1, 2 ad 3, II 244, 386.
1, 8, I 221.
2, 3, II 248.
2, 4, II 44 n.
4, prologus, I 72 n.
4, 1, I 310, II 167, 341.
4, 2, I 271.
4, 4, II 316.
4, 8 c, II 351.
4, 8 ad 3, II 151.
7, 2, II 160.
8, 1, II 386.
8, 2, II 151, 157.
8, 2-6, II 155.
8, 3, I 271 n, 311.
8, 4, II 156.
8, 6, I 271, II 151, 163.
8, 7 obi. 3 et resp., II 153, 155, 157-59.
9, 1 ad 1, II 346 n.
9, 3, I 311.
9, 3 ad 3, II 145.
10, 12 c, II 266 n.
17, prologus, I 72 n.
18, 1 obi. 3 et resp., I 204 n.
18, 2 ad 4, I 209.
23, prologus, I 72 n.
23, 1, I 188.
23, 2, I 11, 56, II 329.
23, 2 ad 2, II 45 n.
23, 3 obi. 3, I 93 n.
23, 3 ad 3, II 95.
23, 7 ad 3, II 45.
25, 3, I 188.

25, 11, I 188.
27, prologus, I 190.
27, 4 sed contra, II 248.
28, prologus, I 190.
28, 1 ad 1, I 190 n.
29, 1, I 190.
29, 2 ad 1, I 223.
29, 3, I 190.
44, 3, I 311.
45, 3 ad 1, II 145, 153 n.
45, 5, II 156.
45, 6, II 163.
47, 3 ad 2, I 290.
47, 3 ad 3, I 286, 290.
47, 4, I 298.
47, 5 ad 2, I 299.
47, 5 ad 3, I 235 n.
48, a. unic., I 169.
52, 2, I 217.
52, 2 ad 2, I 299.
97, 2 ad 2, II 145.
171, per totum, II 313.
171, 1, II 313.
171, 2, II 123, 256, 299, 310, 312-13, 341.
172, 4, II 132.
173, 1, II 103, 131, 133.
173, 2, II 132.
174, 3 ad 2, II 299, 310, 312.
174, 5 ad, 1, II 310, 337.
175, 2, I 310.
175, 3 c, II 313.
175, 3 ad 1, II 313.
175, 3 ad 2, II 156, 283, 299, 312-13, 315, 336.
175, 3 ad 3, II 151, 283, 299, 315, 336.
180, 1, I 218.
180, 1 ad 1, I 305.
180, 1-2, I 302 n.
180, 3 sed contra, I 201 n, 288 n.
180, 3 c, I 140, 201, 288.
180, 4, I 218.
180, 8, I 140.
181, 2, I 217.
181, 4, I 140, 201, 275.
182, 1, I 282.
182, 2, II 38.
183, 1, II 315 n, 336.

Tertia Pars

1, 2, II 355.
2, 1, I 44, 46, 52, 89, 128, II 358.
2, 1-2, II 363.
2, 2 ad 2, I 89.
2, 2 ad 3, I 89.
2, 4, II 351, 357 n.
2, 7, I 106, 122, 360.
2, 7 ad 1, II 360.
2, 8, II 359.
2, 9, II 359.
2, 9 ad 3, II 359, 378.
2, 10, II 356, 360-61 n.
3, 1 ad 2, I 92, II 357.
3, 2, II 358 n, 361 n.
4, 1 ad 2, II 363.
6, 6, I 49, 50, II 356.
6, 6 ad 1, II 299, 356 n, 358.
7, 1 ad 2, I 52, 60, 66, 67, 128, II 292.
7, 11, I 49.
7, 13 ad 3, I 49.
8, 4 ad 2, I 54.
9, 1, II 11 n, 67.
9, 1 obi. 1, I 51.
9, 1 ad 1, I 51, 60, 67.
9, 1 ad 3, I 51.
9, 2 ad 1, II 341.
9, 3 ad 3, II 241, 246, 398, 341.
10, 1, I 53 n.
10, 4, I 54 n, II 299, 341.
10, 4 ad 1, II 299.
13, 2, I 113.
14, 1 ad 2, I 209.
16, 5, I 52.
16, 5 ad 3, I 54.
19, 1 ad 3-4, I 51.
44, 2, II 311.
45, 1, 151 n.
45, 2, II 289, 302.
50, 5, I 328 n.
62, 1, I 113, II 327.
77, 1 ad 2, I 94.

IV. INDEX RERUM ANALYTICUS

LIBER TERTIUS

DE ESSENTIA METAPHYSICA BEATITUDINIS FORMALIS

(AD Q. III. S. THOMAE)

PARS ALTERA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS FORMALIS

QUAESTIO PRIMA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS FORMALIS CONSUMMATAE A FORMALI BEATITUDINE «NATURALI»

SECTIO PRIMA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE «A NATURALI BEATITUDINE INCHOATA VEL IMPERFECTA HUIUS VITAE»

Pag.

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO FORMAIS HUMANA NON CONSISTIT IN ACTU INTELLECTUS PRINCIPIORUM........ 11

CAPUT SECUNDUM

NOSTRA BEATITUDO FORMALIS NON CONSISTIT IN ACTU SCIENTIAE UT A SAPIENTIA CONTRADISTINGUITUR........ 12

CAPUT TERTIUM

BEATITUDO FORMALIS HUMANA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE VULGARIS ET RUDIMENTARIAE........ 13

Pág.

CAPUT QUARTUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE RITE EXCULTAE.................................. 15

(Ad a. 6 S. Thomae)

Art. 1.—*Sensus* quaestionis ac diversiae *positiones*................. 15
A. *Sensus* quaestionis 15
B. Diversiae *positiones:*
a. Via Aristotelis.. 17
b. Via Avempacis... 20
Art. 2.—Quaestionis *resolutio*.. 22
§ I. *An beatitudo hominis formalis supernaturalis essentialiter consistat in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum* 23
CONCLUSIO: *beatitudo surpenaturalis hominis non consistit essentialiter in cognitione Dei quam homo habere potest per scientias speculativas sive philosophicas*........... 23
PROBATUR:
A. *Primo*, ex *auctoritate:*
a. Ecclesiae.. 23
b. Scripturae Sacrae....................................... 24
B. *Secundo*, ex *ratione* theologica *duplici*, nempe:
a. Ex ratione beatitudinis supernaturalis *ut specificative supernaturalis*.............. 26
b. Ex ratione beatitudinis supernaturalis *ut reduplicative est beatitudo*, idest visio facialis Dei.. 28
§ II *An beatitudo hominis formalis naturalis consistat essentialiter in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum.* 29
A. *Utrum vera hominis beatitudo formalis naturalis essentialiter consistat, secundum principia sanae Philosophiae, in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum*.......................... 30
CONCLUSIO: *secundum principia sanae Philosophiae, vera hominis beatitudo formalis naturalis essentialiter consistit in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum, non quidem ut explicatur ab Ibn Badja, sed ut exponitur ab Aristotele*............................. 30

Pág.

PROBATUR:
a. PRIMA PARS: *secundum principia sanae Philosophiae, vera hominis beatitudo formalis naturalis essentialiter consistit in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum*......................... 30
b. SECUNDA PARS: *non quidem ut explicatur ab Ibn Badja*......................... 31
c. TERTIA PARS: *sed ut exponitur ab Aristotele.* 32
B. *Num, secundum principia sanae Theologiae, vera hominis beatitudo naturalis consistat essentialiter in cognitione Dei per viam scientiarum speculativarum.* 34
PRIMA CONCLUSIO: *si loquamur de beatitudine hominis naturali, sub quocumque naturae statu consideretur, relate ad beatitudinem supernaturalem patriae, quae est vera et simpliciter perfecta hominis beatitudo, nulla beatitudo naturalis est vera et perfecta beatitudo, sed similitudo quaedam participata et diminuta alterius rationis sive ordinis*.................................. 36
PROBATUR.............................. 37
SECUNDA CONCLUSIO: *si loquamur de beatitudine hominis naturali absolute et secundum se, hoc est, in suo proprio ordine naturali, beatitudo propria hominis in statu naturae integrae est vera et absolute perfecta; beatititudo propria hominis in statu naturae lapsae est vera quidem, sed valde imperfecta; tandem beatitudo propria hominis in statu naturae purae est vera et relative tantum perfecta* 39
PROBATUR:
PRIMA PARS: *de beatitudine naturali quam habuisset homo in statu naturae integrae:*
a. Directe, ex propria ratione huius status.... 39
b. ex *analogia* cum beatitudine similis status Angelorum.......................... 40
SECUNDA PARS: *de beatitudine quam homo de facto habere potest in statu naturae lapsae:*
a. Ex parte *intellectus* speculativi, quia nequit perfecte acquirere habitum Sapientiae neque eo perfecte uti................ 41

Pag.

b. Ex parte *voluntatis,* quia nequit perfecte amare Deum ut finem ultimum seu beatitudinem obiectivam naturalem 44
TERTIA PARS: *de beatitudine naturali quam habuisset homo, si fuisset conditus in statu naturae purae:*
a. Ex parte *intellectus* speculativi 47
b. Ex parte *voluntatis* 48
COROLLARIUM: *fatendum est tamen quod scientiae speculativae quales in hac vita haberi possunt per abstractionem ex sensibilibus, non plene et absolute perficiunt intellectum possibilem, etiam secundum capacitatem eius naturalem; et ideo non plene et perfecte beant hominem, etiam beatitudine naturali, quamvis homo consideretur in statu naturae purae* .. 49
PROBATUR 49
Art. 3.—Enodantur *difficultates* 50
A. Prima difficultas:
a. Proponitur 51
b. Resolvitur 51
E. Secunda difficultas:
a. Proponitur 53
b. Eliditur 54
C. Tertia difficultas:
a. Proponitur 56
b. Refellitur 57

SECTIO SECUNDA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE «A BEATITUDINE NATURALI CONSUMMATA SIVE PERFECTA IN SUO ORDINE NATURAE»

CAPUT UNICUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN ACTU SAPIENTIAE SUBLIMIORIS, QUALIS HABERI POTEST POST HANC VITAM ... 67

(Ad a. 7 S. Thomae)

Art. 1.—Diversae philosophorum ac theologorum *sententiae* 68
A. Sententiae *philosophorum arabum* 68
a. *Exitus* rerum omnium ab Uno et Primo 68

Pag.

b. *Reditus* omnium rerum, specialiter animarum nostrarum, in illud Primum et Unum 71
1. Via speculativo-mystica 71
2. Via pure mystica vel intuitiva 78
E. Sententiae *theologorum catholicorum* 79
a. Theologi plus aequo arabizantes 71
His aliquo modo accedunt:
1. Ontologistae 86
2. Intuitionistae 90
b. Theologi ab influxu philosophorum arabum quodammodo declinantes 91
c. Theologi ab influxu arabum penitus liberati 93
Art. 2.—Quaestionis resolutio 93
§ I. *An beatitudo formalis supernatularis essentialiter consistat in cognitione Dei per viam intuitionis Substantiarum Separatarum* 94
CONCLUSIO: *hominis beatitudo formalis supernaturalis non consistit essentialiter in cognitione Dei per viam intuitionis Substantiarum Separatarum vel alio simili modo cognoscendi* 94
PROBATUR:
A. *Non media intuitione Substantiarum Separatarum,* quia adversatur fidei catholicae:
a. In suo *fundamento* 94
b. *In seipsa* 95
B. *Neque in intuitione directa et immediata ipsius Dei* prout explicatur:
a. A theologis arabizantibus 98
b. Ab ontologistis 100
c. Ab intuitionistis antiintellectualisticis 104
§ II. *Num beatitudo formalis naturalis essentialiter consistat in cognitione Dei per viam intuitionis Substantiarum Separatarum* 105
PRIMA CONCLUSIO: *beatitudo formalis naturalis Angelorum essentialiter consistit in contemplatione Dei per viam intuitionis propriarum Substantiarum* 105
PROBATUR 106
SECUNDA CONCLUSIO: *in vita praesenti, beatitudo formalis naturalis hominis non consistit in cognitione Dei per viam intuitionis Substantiarum Separatarum* 107
PROBATUR 107

Pag.

TERTIA CONCLUSIO: *in statu separationis animae a corpore, beatitudo formalis naturalis hominis essentialiter consistit in contuitione Dei in propria essentia animae sicut in suo effecto, principaliter; secundario autem et ex consequenti, in contuitione Dei in essentia aliarum animarum separatarum, ac finaliter Substantiarum Separatarum sive Angelorum* 109
PROBATUR 109
Art. 3.—Solvuntur *difficultates* 113
A. Prima difficultas:
a. Proponitur 113
b. Repellitur 113
B. Secunda difficultas:
a. Proponitur 115
b. Reiicitur 115
C. Tertia difficultas:
a. Proponitur 118
b. Dispellitur 118

QUAESTIO SECUNDA

DE ULTIMA DIFFERENTIA BEATITUDINIS SUPERNATURALIS CONSUMMATAE A BEATITUDINE «SUPERNATURALI INCHOATA HUIUS VITAE»

SECTIO PRIMA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUS SUPERNATURALES «PROPRIOS STATUI VIAE»

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER FIDEM THEOLOGICAM 125
CONCLUSIO: *beatitudo formalis supernaturalis hominis non consistit in cognitione Dei per Fidem theologicam* 125
PROBATUR:
A. Ex *auctoritate* divina 125

Pág.

B. Ex *ratione* theologica:
a. *A priori:*
1. Tum *ex medio proprio:*
α. *Propter quid* 126
β. *Quia* 127
2. Tum ex *medio analogico* 128
b. *A posteriori* 128

CAPUT SECUNDUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER PROPHETIAM 131
CONCLUSIO: *beatitudo formalis supernaturalis hominis non consistit in cognitione Dei per Prophetiam* 131
PROBATUR *quadruplici* ratione: 131
Prima 131
Secunda 132
Tertia 132
Quarta

SECTIO SECUNDA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUS SUPERNATURALES «COMMUNES STATUI VIAE ET STATUI TERMINI»

CAPUT PRIMUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER THEOLOGIAM SACRAM 137
CONCLUSIO: *beatitudo supernaturalis hominis non consistit essentialiter in cognitione Dei per habitum Theologiae Sacrae* 138
PROBATUR: 138
A. *Deductive*
B. *Inductive:*
a. Non consistit in cognitione Dei elicita per habitum theologicum *in statu imperfecto,* qualis in hac vita haberi potest 139
b. Neque in cognitione Dei elicita ab habitu theologico *in statu perfecto,* qualis erit in termino 141

CAPUT SECUNDUM

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER DONA SPIRITUS SANCTI SPECULATIVA 145

Pag.

CONCLUSIO: *beatitudo formalis supernaturalis hominis non consistit essentialiter in cognitione Dei per habitum donorum Spiritus Sancti speculativorum*.......... 146

PROBATUR:

A. Quasi *deductive*, ex ipsa ratione cognitionis Dei per haec dona Spiritus Sancti et cognitionis Dei beatificae, abstrahendo a statu perfecto vel imperfecto eorum.......... 146

B. Quasi *inductive*, singillatim considerando horum donorum status:

a. Non prout sunt *in statu imperfecto* vitae praesentis... 151

b. Neque prout sunt *in statu perfecto* vitae futurae:

α. *Dissipantur dificultates ex quibusdam verbis S. Thomae*.......... 157

β. Demonstratur veritas conclusionis:

1. Tum *ostensive*.......... 163

2. Tum *ad absurdum* vel impossibile...... 166

SECTIO TERTIA

BEATITUDO SUPERNATURALIS CONSUMMATA ESSENTIALITER CONSISTIT IN COGNITIONE DEI PER HABITUM «PROPRIUM STATUI TERMINI»

(Ad a. 8 S. Thomae)

CAPUT PRIMUM

DE NATURA HABITUS BEATIFICI EX PARTE MEDII OBIECTIVI.......... 171

Art. 1.—Diversae haereticorum ac theologorum *sententiae*.......... 173

A. Circa medium *ex quo vel per quod:*

a. Apud *Orientales*.......... 174

1. Judaei.......... 174

2. Quidam Patres graeci.......... 174

3. Nestoriani.......... 175

4. Nonnulli monophysitae.......... 176

5. Quidam armeni.......... 176

6. Palamitae.......... 177

7. Marcus Ephesinus.......... 177

b. Apud *Occidentales* sive Latinos.......... 177

1. Joannes Scotus Eriugena et Joannes Sarracenus... 178

2. Amalricus Carnotensis.......... 179

3. Stephanus de Varnesia vel de Vannosia.......... 179

4. Antonius Rosmini.......... 182

Pag.

B. Circa medium *quo* sive speciem impressam:

a. De facto.......... 182

b. De possibili.......... 184

C. Circa medium *in quo* sive speciem expressam:

a. De facto.......... 185

b. De possibili et necessario.......... 187

Art. 2.—Quaestionis *resolutio*.......... 188

PRIMA CONCLUSIO: *cognitio Dei per habitum beatificum excludit omne medium obiectivum creatum instrumentale seu ex quo vel per quod, sive sit medium demonstrationis, scilicet cognitionis discursivae, sive sit medium contuitionis, nempe cognitionis contuitivae*.......... 188

PROBATUR:

PRIMO, ex *auctoritate:*

a. Ecclesiae.......... 128

b. Scripturae Sacrae.......... 196

c. Patrum.......... 208

d. Theologorum.......... 210

SECUNDO, ex *ratione* theologica:

A. *Ostensive:*

a. Indirecte et quasi negative.......... 212

b. Directe et positive:

α. Per comparationem ad *obiectum* beatificum sive ad beatitudinem obiectivam.......... 212

β. Per comparationem ad hominem sive ad *subiectum* beatificandum:

1. Secundum genus causae *formalis*...... 213

2. Secundum genus causae *finalis*....... 216

B. *Ad absurdum*.......... 218

SECUNDA CONCLUSIO: *cognitio Dei per habitum beatificum excludit omne medium obiectivum creatum formale tum quo tum in quo, hoc est, omnem speciem intelligibilem creatam tum impressam tum expressam*.......... 218

PROBATUR:

PRIMA PARS: *quantum ad speciem impressam seu medium quo:*

A. *Indirecte* seu negative.......... 219

B. *Directe* seu positive:

a. Argumento *analogico*.......... 221

b. Argumento *proprio*.......... 223

SECUNDA PARS: *quantum ad speciem expressam seu medium in quo:*

A. *Indirecte* vel negative.......... 226

B. *Directe* vel positive:

a. Argumento *analogico*.......... 230

b. Argumento *proprio*.......... 234

Pag,

Adnotatio critica de germana mente S. Thomae 236
A. Excludit omne medium obiectivum creatum a visione faciali ipsius divinae essentiae 237
B. Excludit specialiter omne medium creatum *in quo* sive speciem expressam 241
TERTIA CONCLUSIO: *In cognitione Dei per habitum beatificum ipsamet divina essentia est per seipsam inmediate id quod et id quo videtur, atque ideo simul vices gerit speciei impressae et speciei expressae* 245
PROBATUR:
A. *Indirecte* vel negative 246
B. *Directe* vel positive:
a. Argumento *analogico* 247
b. Argumento *proprio* 248
Art. 3.—*Difficultatibus* satisfit 251
A. Prima difficultas:
a. Proponitur 251
b. Conciditur 251
B. Secunda difficultas:
a. Proponitur 253
b. Labefactatur 253

CAPUT SECUNDUM

DE NATURA HABITUS BEATIFICI EX PARTE MEDII SUBIECTIVI SIVE LUMINIS INTELLECTUALIS 255
Art. 1.—Diversae haereticorum ac theologorum *sententiae* 255
Prima: negatur omne lumen gloriae 256
Secunda: unice ponitur lumen gloriae increatum 263
Tertia: ponitur lumen gloriae creatum ex parte potentiae intellectivae se habens 265
Art. 2.—Quaestionis *resolutio* 265
§ I. *De exsistentia luminis gloriae* 266
CONCLUSIO: *ad videndam intuitive Dei essentiam, intellectus creatus elevatur lumine quodam supernaturali, quod aptissime lumen gloriae nominatur* 266
PROBATUR:
A. Ex *auctoritate* divina 266
B. Ex *ratione* theologica:
a. Argumento *analogico* 271
b. Argumento *proprio* 275
c. Ex omnibus *hucusque disputatis* 277
Adnotatio critica de sincera mente S. Thomae 280
Argumentis adversariorum fit satis 292

Pág.

§ II. *De essentia luminis gloriae* 297
PRIMA CONCLUSIO: *lumen gloriae, quod in patria communicatur omnibus comprehensoribus, est habitus operativus intellectualis theologicus* 297
PROBATUR:
A. Ex omnibus *hucusque dictis* 299
B. *Directe:*
a. Argumento *proprio* 300
b. Argumento *analogico* 302
SECUNDA CONCLUSIO: *lumen gloriae quibusdam viatoribus miraculose collatum non est habitus, sed simplex illuminatio per modum passionis vel impressionis transeuntis* ... 305
ELUCIDATUR ET PROBATUR:
A. Duae thomistarum sententiae 308
B. Inquisitio in germanam mentem S. Thomae 310
C. Crisi subiicientur thomistarum sententiae 311
D. Propria Auctoris sententia aperitur et comprobatur 313
§ III. *De officiis vel muneribus luminis gloriae* 317
A. *Functiones communes lumini gloriae in patria et in via, si cui miraculose conferatur* 317
a. *Primum* munus 318
b. *Secundum* 321
c. *Tertium* 324
1. De modo que intellectus creatus et lumen gloriae concurrunt ad actum visionis beatificae producendum 325
2. An divina essentia, quatenus unitur intellectui creato ut forma intelligibilis, concurrat efficienter ad visionem beatificam eius 331
B. *Functiones propriae lumini gloriae prout est in patria et prout est in via* 336
a. Prout est lumen *habituale* seu in patria 336
b. Prout est merum lumen *actuale* seu in via 337
§ IV. *Definitio luminis gloriae* 337

CAPUT TERTIUM

UNIO BEATIFICA INTELLECTUS CREATI CUM IPSA DIVINA ESSENTIA ANALOGIIS ILLUSTRATUR 347
Art. 1.—Illustratur per analogiam *naturalem* 348
A. Proponitur analogia *unionis* beatificae intellectus ad divinam essentiam cum unione animae rationalis ad corpus 348

Pag.

B. Explicatur:
a. Ex parte *unibilium* 350
b. Ex parte ipsius *unionis* 351
c. Ex parte *principii et termini* unionis 352
Art. 2.—Eludicatur per analogiam *supernaturalem* 354
A. Proponitur analogia unionis intelligibilis intellectus creati et divinae essentiae cum unione personali divinae et humanae naturae in Christo Jesu 354
B. Evolvitur:
a. Ex parte *unibilium* 357
b. Ex parte ipsius *unionis:*
1. *Fundamentaliter* sumptae 358
2. *Formaliter* consideratae 359
c. Ex parte *principii et termini* unionis 361
Art. 3.—Collustratur per analogiam *partim naturalem et partim supernaturalem* 364
§ I. *Analogia inter unionem intelligibilem supernaturalem intellectus creati cum divina essentia prout est in se et unionem intelligibilem naturalem eiusdem intellectus cum suo intelligibili naturali (analogia unionis intelligibilis beatificae intellectus creati cum unione intelligibili infrabeatifica eiusdem intellectus)* 365
Expenditur:
a. Ex parte *unibilium* 366
b. Ex parte ipsius *unionis* 369
c. Ex parte *principii et termini* unionis 370
§ II. *Analogia inter unionem beatificam intellectus creati cum divina essentia et unionem vel potius unitatem intellectus divini cum eadem divina essentia (annalogia unionis intelligibilis beatificae intellectus creati cum unione intelligibili beatifica intellectus divini, quae est unio superioris ordinis)*. 373
Explanatur:
a. Ex parte *unibilium* 374
b. Ex parte ipsius *unionis* 375
c. Ex parte *principii et termini* unionis 376
PARERGON: *ordo inter has tres analogias* 377

CONCLUSIO TOTIUS INVESTIGATIONIS: *definitio beatitudinis supernaturalis consummatae* 383
a. Non est cognitio formaliter reflexa, sed directa 383
b. Non est operatio discursiva vel ratiocinativa 384
c. Neque est complexa per modum iudicii vel enuntiationis 384
d. Sed est operatio omnino simplex, scilicet purus merusque intuitus ipsius divinae essentiae 385